Das empirische Ich oder die Menschen in der Fichtischen Philosophie.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Ewald Geißler
aus Dresden.

ACAD. LIBRARY BIBL.

Tag der mündlichen Prüfung: 2. November 1904.

Borna-Leipzig
Buchdruckerei Robert Noske
1904.

49

Meiner Mutter.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549808_0023

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1

I. Ursprung und Gesichtspunkt 7

1. Der Ursprung 8

2. Der Gesichtspunkt 16

II. Der allgemeine Anblick 20

1. Der empirische Pessimismus 20

2. Der transzendentale Optimismus 36

a) Das Wesen des Übels 39

b) Wie das Empirische zwiefach über sich selbst hinausweist . 49

c) Der gute Kern 54

3. Die Herausarbeitung des Guten 60

a) Seine Aufzeigung 60

b) Seine Verwirklichung 66

α) Die Freiheit oder die Wiedergeburt 66

β) Die Erziehung 73

III. Die besondere Gruppierung als Stufenfolge von Typen 80

1. Die Herausarbeitung der Selbständigkeit 83

2. Die Zurücknahme der Selbständigkeit 90

3. Die Individualisierung der Typen 94

Anhang: Das Weib und die Geschlechtsliebe in der Fichtischen Philosophie 96

Schluß 108

Zitiert wird Fichte nach den Sämtlichen Werken mit Band und Seitenzahl, die Nachgelassenen Werke mit vorgesetztem N, sein „Leben und Literarischer Briefwechsel“ (hrsg. von J. H. Fichte) mit vorgesetztem „Leben“.

Einleitung.

Wer bei Fichte nach den Menschen sucht und nicht von biographischen oder anekdotischen Interessen, sondern vom Geiste seiner Philosophie herkommt, dem macht Fichte selbst wenig Hoffnung auf einen reichen Ertrag. „Wo habe ich in Schriften oder auf dem Katheder das Wort Mensch je in den Mund genommen, außer etwa, um die Nichtigkeit und Sinnlosigkeit dieses Wortes zu zeigen?“[1]) so empfängt er den Frager in den Toren seiner Philosophie. Weiß sie denn wirklich nichts vom Menschen? Ist er nicht ihr A und O, ist nicht die Umwelung von der spinozistischen Umklammerung zur schöpferischen Freiheit ihre epochemachende Tat, ward sie nicht als Ich-Philosophie bewundert und geschmäht? Gewiß, aber ihr „Ich“ ist nicht das des „Cajus oder Sempronius“, und gerade Cajus und Sempronius sind doch die „Menschen“. Denn „Mensch“ heißt nach Fichtischer Terminologie, die auch die unsere sein soll, das Ich, insofern es nur oder wenigstens auch empirisch und individuell ist und ein bestimmtes Sinnenwesen, ein „organisches Naturglied“ darstellt.[2]) Sondern das Ich der Fichtischen Philosophie ist lediglich ein überindividuelles, allen gemeinsames und in allen gleiches, es ist ein „reines“ Ich,[3]) und so ausschließlich ist nur dieses der Gegenstand ihres Forschens, daß es allen Wert in sich eingesogen und für das empirische Ich nichts mehr übrig gelassen hat. Dieses ist zwar notwendig, aber es ist ein Übel, ein Unwert, ein Nichts. Welchen Zweck soll es haben, sich mit ihm zu beschäftigen? Als die Strahlen der Wissenschaftslehre das menschliche Herz mit ihrer Klarheit durchdrangen, da fanden sie in seinen Tiefen einen Bodensatz, ein Undurchleuchtbares — und das war das empirische Ich. Das empirische Ich zum Gegenstande der Wissenschaft machen zu wollen, wäre nicht nur unwürdig, sondern auch unsinnig, denn es ist undeduzierbar, d. h.

[1]) N I, 336.
[2]) N I, 464.
[3]) I, 501—505.

zufällig, ja es wäre unsittlich, als Kraftverschwendung und Kraftentziehung für höhere Aufgaben.

Das Instrument, mit dem der empirische Mensch gefaßt wird, heißt Psychologie, spezieller, im Gegensatz zur naturwissenschaftlichen oder Gesetzespsychologie, heißt es historische Psychologie[1]) oder Psychognose.[2]) Sie wurde bisher wissenschaftlich noch kaum bearbeitet und nur von wenigen Philosophen und besonders vom Künstler geübt. Ihr Objekt ist nicht das kahle Bewußtsein als solches, sondern der seelische Typus, sie geht nicht auf das abstrakt Allgemeine, sondern auf das konkret Allgemeine, nicht auf Zerteilung, sondern auf Einteilung, und ihr letztes Element ist nicht die Empfindung, sondern der Charakter. Hier aber spricht Fichte sein zweites Begrüßungswort: „Die Wissenschaftslehre ist nicht Psychologie, welche letztere selbst nichts ist.“[3]) In der Tat findet sich das Wort psychologisch sehr selten bei ihm, und dann fast immer mit derselben verächtlichen Betonung wie die Ausdrücke empirisch, historisch, faktisch; für das Organ, mit dem er die Welt erfaßte, war es ein inadäquater Reiz, der große Deduzierer konnte auf das Undeduzierbare so wenig reagieren, wie das Auge auf einen Klang, die begriffliche Schärfe seines Messers zersprang hier an einem Unbegrifflichen und darum Unbegreiflichen.

Fichte ist in die Geheimnisse der menschlichen Brust bis zu einer Tiefe hinabgestiegen wie wenige, aber er war nicht, was man einen Menschenkenner nennt. Sein Griffel kannte nur die großen, kühnen Umrisse und war ebendeshalb für das Detail verdorben. In seinen Jugendbriefen ist zwar öfter von zu erwerbender und erworbener Welt- und Menschenkenntnis die Rede, und namentlich über den Dichter, den er am höchsten verehrte, über Goethe, findet sich manches treffende Wort. Aber eingehende Menschenschilderungen, wie z. B. die berühmte Charakterdarstellung des „Namenlosen“, Napoleons,[4]) gehören doch zu den Seltenheiten, und leicht schlägt dann der Philosoph den Psychologen tot. Als ein Beispiel seien die „Patriotischen Dialoge“ angeführt. In diesen will Fichte eine Satire des Patriotismus der Gegenwart geben und nimmt dafür mit

---

[1]) Hensel, Vorlesungen.

[2]) Dessoir, Vorlesungen, denen auch die folgenden Abgrenzungen zum Teil entnommen sind.

[3]) II, 365.

[4]) IV, 424—430; cf. VII, 512—516.

Recht die Karikatur für sich in Anspruch. Wenn er aber in der Vorrede[1]) weiterhin verkündigt, er werde seine Personen ihre „innersten Prinzipien und Grundmaximen" mit einer Klarheit und Besonnenheit aussprechen lassen, wie sie es in Wirklichkeit nie könnten, da sie vielmehr nur „arme Sünder seien, die nicht wissen, was sie tun", er wolle also nicht ihr Porträt liefern, sondern „den innern Geist herausziehen aus ihrem sündigen Leibe", so irrt er, wenn er glaubt, daß „dies die Regeln einer solchen Komposition erfordern". Die Regeln einer philosophischen Komposition erfordern es, nicht aber einer psychologischen. Dieser wird dadurch vielmehr jede Lebenswahrheit zerstört, denn ihre Kunst ist es gerade, zu zeigen, wie die Menschen durch ihr Benehmen, das ihnen selbst ganz harmlos und unverdächtig vorkommt, wider ihren Willen und in jedem Augenblick ihr innerstes Wesen bloßlegen. Aber diese Kunst besaß Fichte nicht. Wie jeder die Spuren seines Handwerks auch im täglichen Leben mit sich herumschleppt, seine rußigen Backen, seine kurialen Perioden oder sein Bühnenpathos, so trägt auch er seine Philosophentugenden, klare Durchleuchtung durch Begriffe und scharfe Zurückführung auf höchste Prinzipien, in ein Gebiet hinein, wo sie unbeholfen wirken müssen. Auch widerspricht er damit, nebenbei bemerkt, seiner eigenen Anschauung, die Böses tun bei klarem Bewußtsein für nicht menschlich, sondern teuflisch, d. h. widerspruchsvoll erklärt, und so ist aus dem geschilderten Typus vor lauter Wissenschaftlichkeit nicht nur ein psychologisches, sondern auch ein moralisches Unding geworden. Der philosophische Ertrag der Abhandlung wird dadurch natürlich gar nicht berührt, es soll nur gesagt werden: für den Wissenschaftslehrer war die Kunst detaillierter psychologischer Schilderung etwas Unnützes und darum Unzugängliches — oder etwas Unnützes weil Unzugängliches, denn wer will hier sagen, was Ursache, was Wirkung war? Und dies empfand er mit vollem Rechte so wenig als einen Mangel seines Systems, daß er in den Einleitungsvorlesungen seiner „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" — ein Thema, doch wahrlich wie geschaffen zu einem großen psychologischen Gemälde — den Philosophen ausdrücklich vom Menschenkenner scheidet: erst wo der Philosoph zu Ende sei, fange der Welt- und Menschenkenner an.[2]) Und so hätte es denn für seine

[1]) N III, 224 f.
[2]) VII, 5 f., 19.

Philosophie vollkommen genügt, wenn er dem empirischen Charakter im Systeme seinen Platz angewiesen und höchstens noch von hoher spekulativer Warte aus einige prinzipielle Gesichtspunkte für seine Beurteilung und Kritik gegeben hätte, nach dem Spinozistischen und echt philosophischen Rezept: non ridere, non lugere neque detestari, sed intellegere.

Das hat er nun aber nicht getan. Sich über das bloß Menschliche und psychologisch Zufällige dadurch zu erheben, daß es in prinzipieller Durchleuchtung als ein innerlich Konsequentes und Notwendiges begriffen wird — das philosophische Analogon zur künstlerischen Befreiung durch poetische Gestaltung —, war zwar auch für Fichte ein unentbehrliches Heilmittel. Aber gerade, wenn er es am gründlichsten und systematischsten anwendet, wie in „Friedr. Nicolais Leben und sonderbaren Meinungen", zeigt sich, daß es weit entfernt ist, für ihn ein durchschlagendes Heilmittel zu sein. Denn die kühle, rein wissenschaftliche Zergliederung des Gegners, in der der prächtige Humor der Schrift liegt, wird nur zu oft durch Ausdrücke herzlicher Entrüstung und Abwehr unterbrochen. Um den Gegner durch bloße Erklärung schon als vernichtet zu betrachten, dazu hätte Fichte bloß ein Mann der Wissenschaft sein müssen, aber er war eben mehr — wer mag, kann auch sagen weniger — er war ein Mann der Tat. Weil das empirische Ich für seine Philosophie das Wertlose bedeutete, darum war es ihm gleichgültig, aber doch nicht gleichgültig in dem Sinne, daß er indifferent darauf hätte herabsehen können. In diesem Sinne gab es für ihn nichts Gleichgültiges. Sondern das Wertlose war für ihn ohne weiteres das Nichtseinsollende, das schlechthin zu Vernichtende. Wie ihm die Natur an sich überhaupt ein Nichts ist, und nur zufolge unseres Triebes existiert, ihrem Wesen nach nichts anderes als eine Beziehung auf unsere Tätigkeit ist,[1]) so liegt auch der Sinn des empirischen Charakters nur in der Aufforderung: vernichte mich! Es ist nichts als ein Hindernis, das genommen werden soll, ein Etwas, nur dazu geschaffen, um zu zeigen, daß es nichts ist. Die Interesselosigkeit des Philosophen dem empirischen Ich gegenüber ist also weit davon

[1]) IV, 215; IV, 99: „Alle Eigenschaften der Materie sind nichts anderes als die Beziehungen derselben auf unsere Wirksamkeit, sie sind die Verhältnisse unserer bestimmten Endlichkeit zu unserer angestrebten Unendlichkeit." II, 261, 262.

entfernt, ästhetische Objektivität zu sein, sondern er hat vielmehr andererseits auch wieder das regste Interesse an diesem Ich: aber nicht ein wissenschaftliches an seinen Ausgestaltungen, sondern ein ethisches an seiner Vernichtung. Und wenn es richtig ist, daß zum Psychologen eine gewisse Kühle erforderlich ist, ähnlich dem willenlosen Losgelöstsein des Künstlers oder auch der kalten Sonde des Anatomen, so wäre hier eine positive Fehlerquelle Fichtischer Menschenbeobachtungen entdeckt. Individualität ist Natur und dadurch für Fichte gerichtet, man kann die Natur nicht unkünstlerischer betrachten, als er es tut. „Gehen Sie in uranfängliche Wildnisse, die nie ein menschlicher Fuß betrat. Sie möchten kaum etwas finden, was Sie anzieht und befriedigt. Bei uns ist die Vegetation geordnet, bestimmt, veredelt, so auch die Tiere: überall gewissermaßen neue Schöpfungen: menschliche Wohnungen und Gebäude, Rede und Schrift." [1]) Er genießt also an der Natur nur das, was nicht mehr die Natur ist; ist doch diese ganze Welt „nicht etwa ein Spiegel, Ausdruck, eine Offenbarung, ein Symbol des Ewigen; denn das Ewige kann sich nicht spiegeln in gebrochenen Strahlen: sondern diese Welt ist Bild und Ausdruck der formalen Freiheit, ist der Kampf des Seins und Nichtseins, der absolute innere Widerspruch".[2]) So kann Fichte, der Philosoph, auch keine Individualität unbefangen betrachten und würdigen, sondern sie verwandelt sich ihm sofort in eine Aufgabe, sie ist ihm ein Stück Material ethischer Bearbeitung — weiter hat sie ihm nichts zu sagen. Daher definiert er, in Verallgemeinerung persönlicher Erfahrungen, „allen menschlichen Umgang" „als einen ununterbrochenen Wechselkampf aller, jeden mit sich selbst übereinstimmig zu machen",[3]) und wenn er es sogar für Egoismus erklärt, Andersgeartete außer sich zu dulden, wenn er die Höhe jenes Triebes, sich selbst in anderen zu wiederholen, zum Wertmesser der Sittlichkeit macht, so daß „der edle Mensch möchte, daß alle ihm glichen",[4]) so mag man das vom moralischen Standpunkte aus gern gelten lassen — unbefangener psychologischer Würdigung der anderen ist dadurch jedenfalls jeder Boden entzogen. Sein größter Dichter ist darum hier auch sein schärfster Antipode: „Es ist eine große Torheit, zu verlangen,

[1]) IV, 385; cf. V, 526 f.
[2]) II, 87.
[3]) VIII, 276.
[4]) VIII, 293 f.; cf. N III, 102.

daß die Menschen zu uns harmonieren sollen. Ich habe es nie getan. Ich habe einen Menschen immer nur als ein für sich bestehendes Individuum angesehen, das ich zu erforschen, und das ich in seiner Eigentümlichkeit kennen zu lernen trachtete, wovon ich aber durchaus keine weitere Sympathie verlangte." [1]) Derselbe größte Dichter hat auch den Tasso geschrieben, ein Selbstbekenntnis, das in extremer Weise die schmerzlich-notwendigen Bedingungen alles Dichtens und Menschenforschens zum Ausdruck bringt: eine seelische Beweglichkeit, die in jede beliebige Haut zu schlüpfen vermag, und deren notwendiges Korrelat ein Mangel an harter Ausbildung der eigenen Individualität ist. Unter diesen Umständen mußte der selbstbewußten, in sich geschlossenen Kraft eines Mannes, der so trotzig auf sich selbst beruhte, daß er aus seinem Ich nicht einen Augenblick herausschlüpfen konnte noch wollte, jede detaillierte Menschenforschung nicht nur unmöglich sein, sondern auch verächtlich, ja unsittlich erscheinen. Spröde und vollbewußt schloß er sich gegen alles Fremdartige ab, war stets „sorgfältiger bedacht, zu zeigen, daß man ihn nicht verstehe, als daß man ihn verstehe," [2]) und übersah auch bei den nächsten Geistesverwandten stets über den verhältnismäßig geringen Differenzen die großen Gemeinsamkeiten, sodaß alle seine Verbindungen nur mit einem „er ist anders als ich" und mit einer Trennung endeten, und er schließlich ganz allein stand.

Was kann es also nach alledem für einen Zweck haben, diesen Philosophen nach den Menschen zu befragen, oder sie gar in seiner Schule kennen lernen zu wollen? Einen tiefen Zweck, vielleicht keinen geringeren als den, bis zum eigentlichen Sinn dieses bunten Treibens, des Verkehrtesten wie des Bedeutendsten, des Schmutzigsten wie des Reinsten, erst hinabzusteigen. Die ganze bisherige Betrachtung wollte durchaus einseitig nur zeigen, was wir bei Fichte nicht zu erwarten haben. Nicht zu erwarten haben wir von ihm eine Fülle einzelner Bemerkungen über die Menschen, wie sie z. B. Kant in so liebenswürdiger Weise zu geben versteht, wie sie später Schopenhauer und Nietzsche verschwenderisch ausschütteten; nicht zu erwarten haben wir eine psychologische Detailkunst in Beobachtung und Darstellung, wie sie dem Dichter unerläßlich ist. Fichte war nichts weniger als

---

[1]) Goethe, Gespräche mit Eckermann, den 2. Mai 1824.
[2]) N III, 259.

ein Dichter. Die Jugendnovelle des großen Philosophen mutet uns seltsam hölzern und schemenhaft an, und für ein Liebesgedicht an seine Braut kostete ihm nach eigenem Geständnis jeder Reim eine Stunde.[1]) Wenn wir aber gar hören, daß er sich im Trauerspiel versuchte[2]) und einen Plan zu einer „Zeitschrift über Literatur und Wahl der Lektüre" niederschrieb,[3]) ehe sich seinem Geiste die ihm gemäße Laufbahn in der Philosophie erschloß, so sind wir versucht, der alten Überlieferung zu gedenken, der zufolge Plato seine Dichtungen verbrannt haben soll nach der ersten Bekanntschaft mit Sokrates. In seinen philosophischen Sonetten schließlich ist es rührend zu sehen, wie er das schwere Erz seines spekulativen Tiefsinns in eine ihm ganz unadäquate Form hineinzupressen strebt. Nicht also einzelne Bilder empfängt der Schüler, wenn er zu diesem gewaltigsten Manne der neueren Philosophie, der ihm Himmel und Erde deutete, nun auch noch mit der Bitte herantritt: „Meister, lehre mich die Menschen kennen" — nicht einzelne Bilder, sondern unendlich mehr: den Blick lehrt ihn der Meister, in dieses Gewühl hinabzuschauen, den rechten, klaren, stillen und doch kühnen Blick, der erlösende Ordnung hineinsieht in die wüsten Knäuel, dessen Strahl die erdrückenden Nebelballen von Dummheit und Bosheit in ein Nichts auflöst, der inmitten dieser Welt der Unvollkommenheit und Verkehrtheit hindurchdringt zu ihrem wahren Wesen: „Und siehe, es war sehr gut."

I. Ursprung und Gesichtspunkt.

Fichte weist einmal darauf hin, daß alle Wissenschaft von einem praktischen Bedürfnisse geboren wird und erst später unter gewissen günstigen Bedingungen um ihrer selbst willen betrieben werden kann.[4]) Das Tempo, in dem die einzelnen Wissenschaften ihr rein theoretisches Stadium erreichen, ist ein verschiedenes, und diejenige, die wir jetzt mit Fichte zusammen betreiben wollen — wenn uns einmal, unfichtisch genug, gestattet wird, sie eine Wissenschaft zu nennen —, ist bei den

[1]) Leben I, 42.
[2]) Leben I, 74.
[3]) Leben I, 74; II, 11 ff.
[4]) VIII, 286.

meisten ganz im Praktischen stecken geblieben, mit Ausnahme des Psychologen und des Dichters. Da ist es denn klar, daß die Resultate der einzelnen Menschenstudien ganz und gar abhängen von der Praxis, bei deren Gelegenheit sie betrieben werden. Der eigentümliche Ausgangspunkt liefert eine eigentümliche Perspektive, ein individuelles Apriori, das, wenn es nicht allgemeingültig ist, so doch fast stets den Anspruch erhebt, allgemeingültig zu sein, und nur von anderen in seiner Einseitigkeit erkannt wird. Meist stehen auf einer solchen rein persönlichen Tafel nur zwei Kategorien, die sich noch dazu nur durch Position oder Negation eines einzigen Begriffes unterscheiden. Dieser artbildende Begriff kann ebenso in den gröbsten Äußerlichkeiten wie in den geistigsten Seelenqualitäten liegen. Denn tief im Menschen liegt die Neigung, sich und seinen Gleichgesinnten die ganze übrige Menschheit als eine einzige massa perditionis gegenüberzustellen, die nur durch das negative Merkmal des Andersseins zusammengehalten und mit einem höchst summarischen Sammelnamen bezeichnet wird: Gojim, Barbaren, Heiden, Eudämonisten, Moderne ꝛc. So muß denn, wer von einem andern Menschenkenntnis lernen will, den Ursprung und den sich daraus ergebenden Gesichtspunkt der Beobachtungen jenes anderen kennen — falls sein Lehrer nicht etwa einer der ebengenannten Theoretiker von Fach ist.

1. Der Ursprung.

Ein solcher Theoretiker der Menschenkenntnis war Fichte durchaus nicht, denn in seinem System hat die Individualität keinen Platz, sie ist nur das traurige Zeichen dafür, daß die Menschen nicht sind, was sie sein sollen. Und was sich in der Wissenschaftslehre nicht findet, findet sich auch in Fichte nicht und umgekehrt, beide Bezeichnungen werden von uns als identisch gebraucht. Was Fichte also zu den Menschen zu führen vermag, kann nur eben gerade das sein, was sich oben als eine Fehlerquelle seiner Menschenbeobachtung zeigte: das Wirkenwollen auf die Menschheit. Nicht der Philosoph Fichte ist praktischer Psycholog, sondern der Lehrer der Philosophie ist es. Wenn beide nicht auseinanderfallen und die eben festgesetzte Gleichsetzung Fichtes mit seiner Philosophie zerstören sollen, so muß die lehrende Verbreitungstendenz nicht zufällig und äußerlich an die Wissenschaftslehre angeheftet, sondern in ihrem innersten Kern organisch begründet sein. Wenn in

ihrem Wesen das Streben ruht, alle Menschen an sich zu ziehen, so ruht auch das Streben in ihr, alle Menschen in ihrer Besonderheit und gerade in ihrer Besonderheit kennen zu lernen, um den festen Punkt zu finden, wo sie sie fassen kann.

Ein solches Streben liegt tatsächlich in ihr. Wie sie als eine echte Wissenschaftslehre in durchaus theoretischen Methoden wandeln und doch die praktischste Angelegenheit der Menschheit sein kann, das werden erst Fichtes Grundüberzeugungen vom Wesen des Menschen erklären, jedenfalls aber ist sie nicht Theorie in jenem extremsten Sinne einer Weltanschauung, daß sie in losgelöster Isoliertheit einen Wert für sich repräsentierte. Nur ihr Weg ist theoretisch, nicht ihr Ziel. Schon was sie erzeugte, war nicht der Wissensdrang des „Gelehrten von Metier", zu dem Fichte nach eigenem Geständnis „gar kein Geschick" hatte, sondern der Sehnsuchtsblick des Gefangenen hinter vergitterten Fenstern, der Durst nach Licht, Freiheit und Taten, also das praktischste, persönlichste Problem, das sich denken läßt. Die Lösung des Problems konnte freilich nur die Theorie geben, die unerschrocken willensreine Theorie. Hatte sie es aber gelöst, so hatte sie ihre Arbeit getan und konnte gehen, und die Wissenschaftslehre konnte als echter dialektischer Prozeß nach einem theoretischen Zwischenstadium wieder in die Praxis zurückkehren. Aus der Praxis geboren, mündet sie wieder in die Praxis und Theorie ist sie nur, solange sie noch nicht ist. Nur in ihrem Werden ist sie „kalte und indifferente Beschauung", „wie sie aber vollendet hat, strömt sie zurück in das Leben, auf welches zuletzt doch alles sich bezieht".[1]) Nur „das nächste Interesse des Forschers soll formal sein", „aber einmal gefunden, soll die Wahrheit auf das Leben bezogen werden". „Das Wissen ist nicht sein letzter Zweck."[2]) Wenn der junge Fichte in einer halb ästhetischen Abhandlung für Schillers „Horen" von dem „einzigen Geiz" spricht, „der edel ist, Geistesschätze zu sammeln, bloß um sie zu haben und uns an ihrem Anblick zu ergötzen", so ist das sonderbar unfichtisch und nur erklärlich als von dem unfertigen und daher noch theoretischen Philosophen kommend. In seiner Vollendung hat er die Klagen der Geistesheroen „über die Entweihung des Heiligen zu profanem Gebrauche des Lebens" zwar verstanden aber

[1]) V, 553.
[2]) N III, 141.

nicht gebilligt, denn es „blieb ihnen verborgen, daß das Leben gleichfalls geheiligt werden müsse“.[1]) Die Wissenschaftslehre ist nicht eigentlich Wissenschaftslehre sondern Seinslehre, Lebenslehre, sie ist Menschheitsheilmittel, Bekehrungsaufruf, Mission; ihr Verkündiger ist nicht Professor sondern Prediger, Prophet, Seher. Er, der nur seinen eigenen Hunger zu stillen auszog, hatte eine solche Fülle gefunden, daß er spenden mußte und immer spenden, um nicht daran zu ersticken, daß er, nachdem er für sich Erlösung errungen, nun in überquellendem Dankesgefühl auch die andern zu erlösen strebte. Will man, etwas schematisch, das Wirken eines Propheten zerlegen in das Ergriffensein von einem „Gesicht“ und die Fruchtbarmachung des Gesichtes für die Umwelt, so liegt der Schwerpunkt Fichtischer Lebensarbeit nach Dauer und Kraftaufwand durchaus in der zweiten Aufgabe. Sein Übertritt vom Dunkel ins Licht war ein rascher und endgültiger, seine eigenen Kämpfe waren, nachdem er einmal seine Palme ergriffen hatte, nun auch abgetan für immer. Seine entschlossene Natur kannte nicht den wütenden Zweifel, der auch *nach* der Erleuchtung noch immer seine mächtigen Stunden hat, dem auch *nach* der Grundsteinlegung, beim bloßen weiteren Ausbau, immer von neuem das Ganze ins Wanken gerät. Er hat seine Wahrheit seit dem Augenblicke, da sie ihm aufging, nicht wieder aus den Händen gelassen, seit diesem Augenblicke war es ihm klar, daß sein Weg von nun an „wandern, nicht mehr wagen“ sei, daß sein Leben nun nur noch eine Ausgestaltung des Gefundenen sein könne. Ja, nicht einmal eine Ausgestaltung *für sich*, sondern nur *für andere*. Er selbst bezeugt es — ob in Selbsttäuschung oder Wahrheit, sei hier unentschieden —, daß vor seinem Geiste die Wissenschaftslehre von Anfang an in derselben Gestalt gestanden habe wie am Ende, mit allen späteren Weiterungen und Ergänzungen.[2]) All die unzähligen Anläufe, Entwürfe und Versuche einer immer klareren, immer knapperen Darstellung desselben Gegenstandes seien nicht ein Ringen seines eigenen Geistes mit dem Gegenstande, sondern nur ein Ringen nach Mitteilung des Gegenstandes an andere.

Dieser Mann ist mit sich fertig, er ist in sich geschlossen, und wenn sein Leben überhaupt noch einen Inhalt haben soll, so kann es

---

[1]) VII, 52.

[2]) z. B. V, 399, 467.

nur das Wirken auf andere sein. Es gibt einen Gelehrten ohne Schüler, einen Heiligen ohne Jünger, einen Künstler ohne Publikum, aber es gibt keinen Redner ohne Zuhörer und keinen Prediger ohne Gemeinde. Und Fichte ist kein Gelehrter. Ein Zurückziehen aus der Welt in die Studierstube läßt er nur gelten als Vorbereitungsdienst zu tätigem Wirken, und wenn der Gelehrte gar seine Standespflicht des einsamen Nachdenkens, die auch ihm nur als Mittel, nicht als Zweck eine Tugend ist, als allgemeine Menschenpflicht proklamiert, so erblickt Fichte hierin eine nicht genug zu bekämpfende Vergiftung des Volkes: dieses bedarf der theoretischen Kultur nur soviel, als zur Willenskultur nötig ist.[1]) So sind seine meisten Schriften zwar wissenschaftlich in dem Sinne, daß sie ihren Gegenstand theoretisch darstellen, aber nicht in jenem anderen Sinne, daß es ihnen gleichgültig ist, ob sie Leser bekommen und ob diese die Darstellung annehmen oder nicht. Nicht nur ist seinem Auge der eigentliche Blick der Wissenschaft fremd, jener stechende Blick unbarmherziger Sachlichkeit und eisiger Gefühllosigkeit, jener Blick, der tötet, ehe er unter die Lupe nimmt, nicht nur ist jedes seiner Worte durchleuchtet von dem Feuer einer gewaltigen Persönlichkeit — sondern mehr noch: seine Schriften haben eine Tendenz, Tendenz im edelsten Sinne, Tendenz, zu überzeugen. Wie wenig hat dieser Mann für sich selbst geforscht (man sehe eine Ausnahme, wie z. B. das „Tagebuch über den animalischen Magnetismus", das eben darum, weil es so ganz gegen die sonstige Art des Philosophen ist, so anheimelnd wirkt), und während seine Feder über das Papier gleitet, steht vor seinem Auge stets die Menge, die er zu sich hinaufziehen will. Schon nach dem ersten Jahre seiner Wirksamkeit beklagt er sich Schiller gegenüber, wie hinderlich es für die Auffassung seiner Schriften sei, „daß die Leser nicht deklamieren können",[2]) und derselbe Mann, der als Jüngling in Zürich eine Rednerschule gründen wollte[3]) und in Leipzig bei einem Schauspielerlehrer Deklamation studierte,[4]) sucht im letzten Jahrzehnt seines Lebens fast nur durch das lebendige Wort in sein Publikum einzudringen, da es nicht „der Mühe wert sei, daß man

[1]) IV, 274.
[2]) Leben II, 383.
[3]) Leben I, 34; Plan dazu II, 3—10.
[4]) Leben I, 71.

durch die Druckerpresse mit ihm rede".[1]) Er will die Rede, die ja doch die ursprüngliche Form der Mitteilung ist, gegenüber dem Druck wieder in ihre alten Rechte einsetzen und bekommt einen förmlichen Haß auf die Buchdruckerkunst. In einer besonderen, sehr merkwürdigen Vorlesung der „Grundzüge"[2]) macht er sie verantwortlich für den Kultus des Buchstabens, für die Flachheit und Seichtigkeit, für die Geistessintflut, mit der das Zeitalter überschwemmt ist, und die eine Hauptursache seiner Verderbnis ausmacht.

Noch weniger als ein Gelehrter ist Fichte ein Künstler, und die dichterischen Versuche seiner späteren Zeit sind nur ein ergreifender Beweis seines Suchens nach einer Tätigkeit, die nicht nach außen ginge, die in sich selbst beruhen könnte. Sonst aber muß dem Manne der Tat jene „Gesinnung, wo das Innere selbst, die bloße Gemütsstimmung, Zweck und Objekt ist und dieselbe zu äußeren Handlungen gar nicht ausschlägt", im Innersten verhaßt sein, er empfindet die ästhetische Stimmung, die sich auch in philosophischer oder theologischer Färbung findet, so tief als unsittlich, daß er ihr und ihrer Bekämpfung in seiner Ascetik einen besonderen Paragraphen widmet.[3]) Denn wenn sie auch „nicht leicht zu groben Verbrechen, großen Lastern und Ausschweifungen verleitet", so kann sie doch „sehr leicht zu einer tiefen innern Nichtswürdigkeit führen, die um so gefährlicher ist". Denn der Künstler, sofern er bloß Künstler ist, kann sehr wohl sittlich sein, „aber lediglich, um dadurch ein anderes Spiel seines Gemüts hervorzubringen. Er kann sich zu guten Empfindungen und Gedanken stimmen, lediglich, um sich dabei zuzusehen, diese Empfindungen selbst zum Gegenstand seines Genusses zu machen". Seine „schlimmen Eigenschaften" sind ihm daher genau so wertvoll wie die guten, er haßt sie so wenig, wie er die guten liebt, „er liebt und sucht etwas nur in dem Maße, als es jenem innern geistigen Spiele mehr Befriedigung gibt. Er kann sich sehr aufrichtig tadeln, aber es ist mit der ästhetischen Kälte, mit welcher er einen abgeschmackten Hausrat oder ein geschmackloses Äußere an einem Fremden tadeln würde. Er will überhaupt sich gar nicht bessern und sein Selbsttadel hat nicht dieses Ziel, sondern das, was er

[1]) V, 400; cf. VI, 349; VII, 90.
[2]) 7. Vorlesung VII, 96 ff.
[3]) N III, 139—144.

ist, gibt ihm, wie es ist, die meiste Ergötzung, weil es ihm das zunächstliegende, stets in seiner Gewalt stehende und anziehendste Spielwerk ist und er dieses Spiel durch die lange Beobachtung ganz schon kennt." Man wird nicht leugnen können, daß diese Gefahren für jeden Künstler bis zu einem gewissen Grade nicht nur unvermeidlich, sondern sogar notwendige Voraussetzungen seines Schaffens sind, und ihre Verurteilung ist charakteristisch für den moralistischen, durch und durch antikünstlerischen Denker.

Als solcher ist er auch kein abgeschiedener Frommer, kein Heiliger der Wüste, sondern er hat die stärksten Worte gegen fromme, untätige Schwärmerei, und wer den Gipfel seines Systems mystisch nennt, sollte nicht vergessen, daß ihm das Gebet — ein Wort, das er fast nie gebraucht — nur ein Nachdenken über eine noch unklare sittliche Pflicht, also im Grunde einen sittlichen Mangel bedeutet.[1]) Seine ergreifenden Tagebuchüberlegungen, bevor er sich der Regierung als religiöser Redner für den Befreiungskrieg anbietet, sind ein solches Fichtisches Gebet.[2]) Sonst aber erlaubt er eine Beschäftigung mit der eigenen Person nur dem, der noch nicht vollständiges Werkzeug des Sittengesetzes, der Idee, geworden ist, der Vollendete soll seine Kräfte ausschließlich der sittlichen Bildung anderer zuwenden. Daß er selbst ein solcher ganz im göttlichen Gesichte Aufgegangener sei, ist eine freudige Zuversicht Fichtes, und so wenig wie der Zweifel finden Reue und Schuldbewußtsein in diesem Herzen Eingang. „Denn inwiefern er nicht in Gott war, war er nichts, inwiefern er aber in Gott war, ist recht und gut, was er getan hat."[3]) Und er fühlt sich immer in Gott, die Überzeugung, daß er das Rechte tue, ist immer bei ihm, und sie ist so fest, daß seine zahlreichen Kontroversen, die ihm oft seine besten Freunde entfremden, daß selbst der Atheismusstreit kaum je die leise Selbstanklage in ihm aufsteigen läßt, daß vielleicht auch er einen kleinen Teil der Schuld trage. Auch hier also hat er sich selbst nichts zu sagen, auch hier sieht er sich von seinem Innern hinaus getrieben zur Tat, und auch hier wieder kann ihm die Tat nichts anderes sein als ein Wirken auf Menschen.

[1]) N III, 393. Übrigens teilt Fichte diese Ablehnung des Gebets mit vielen Geistesverwandten: Meister Eckhart, Emerson, Eucken.

[2]) Leben I, 442—445.

[3]) V, 550.

Um das Apriori Fichtischer Menschenbetrachtung zu finden, suchten wir ihren Ursprung und fanden ihn nicht in dem Philosophen, sondern in dem Lehrer, der jedoch untrennbar mit dem Philosophen verknüpft war. Was aber kann ein Lehrer antworten auf die Frage: was ist's mit den Menschen? Nach unserer heutigen Auffassung ist seine Aufgabe fast nur eine intellektuelle, wissenschaftliche, der innere Kern jener Frage aber geht auf den Charakter, den Willen. Gerade dieser ist aber auch das beständige Objekt Fichtischer Betrachtung und Einwirkung, seine Wissenschaftslehre will nicht den Verstand, sondern den Willen bilden, denn dieser ist nach ihrer metaphysischen Grundüberzeugung das Ursprüngliche in der Menschenseele. Das Urteil ist stets nur der Ausdruck des Lebensgrades, der Glaube fällt notwendig dahin, wo das Herz ist.[1]) „Die Sphäre unserer Erkenntnis wird bestimmt durch unser Herz; nur durch unser Streben umfassen wir, was je für uns da sein wird." [2]) Der Verstand ist nur das Barometer, das den Hoch- oder Tiefstand des Willens anzeigt, und wer wird zur Erhöhung der Temperatur die Quecksilbersäule künstlich in die Höhe treiben? Wird der Verstand allein gebildet, so entsteht nur eine „Fertigkeit, ins unbedingt Leere hinaus zu grübeln und zu klügeln", entsteht nur die Erkenntnis, „daß wir nichts wissen können",[3]) für das Denken als solches ist „dem Skeptizismus die absolute Unaufhaltsamkeit der Spekulation durch ihre eigenen Gesetze vollkommen zuzugeben". „Denn es gibt für das Räsonnement keine immanente Grenze in ihm selbst, es geht frei hinaus ins Unendliche und muß es können; denn ich bin frei in allen meinen Äußerungen, und nur ich selbst kann mir eine Grenze setzen durch den Willen." Einzig und allein der energische Entschluß: „ich kann nur darum nicht weiter gehen, weil ich weiter gehen nicht wollen kann" — einzig dieser Entschluß ist das „den freien Flug des Denkens Anhaltende", ist „dasjenige, was den Geist bindet, weil es das Herz bindet".[4]) So kann der Verstand nur finden, was der Glaube, d. h. der Wille anzeigt, und darum muß vom Willen die Bildung ausgehen. Ist er nur gut,

---

[1]) V, 436.
[2]) V, 217.
[3]) II, 254.
[4]) V, 182, 203.

so faßt der Verstand von selbst das Wahre.[1]) Der Verstand ist ein Erdorgan, so eben hinlänglich für die Geschäfte dieses Lebens — die Kraft, über die Erde hinaus zu reichen und eine Überwelt zu erfassen, hat nur das edlere Organ des Willens. „Zu einer Wohnung der Gottheit ist der Verstand zu enge, für diese ist nur unser Herz ein würdiges Haus.“ [2]) Der Mann, von dem das herrliche Wort stammt: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist“, [3]) war nicht in hilfloser Ratlosigkeit vor den Toren des Häusermeeres philosophischer Systeme stehen geblieben, sondern hatte mit prachtvoller Energie reinen Tisch gemacht und nur zwei Hauptburgen stehen lassen, und er hatte erkannt, daß die Heere logischer Beweise, die diese beiden Burgen gegeneinander aussandten, kläglich an den Mauern des Gegners zerschellten. Hier hat alle Logik ein Ende, und nur ein Entschluß macht dich zum Idealisten oder zum Dogmatiker.[4]) Er, der schon im ersten Jahre seiner Wirksamkeit ausspricht, daß man sich „nicht durch Übergang, sondern durch einen Sprung“ zur Vernunft erhebt,[5]) hat es auch in seinem späteren Leben, das ein einziger großer Kampf für seine Wissenschaftslehre ist, immer wieder betont, daß er keinen durch Vernunftgründe zu sich ziehen wolle noch könne. Vergebens klirren sie mit ihren logischen Schlüsseln und Dietrichen vor dem Tore seines Reiches, sie werden es nicht erbrechen, aber ein freier Entschluß — und es springt von selber auf. Als er für seine Philosophie einen festen Ankergrund sucht, findet er, daß er ihn durch ein Hintasten an der Kette der Logik nimmermehr erreichen könne, denn diese Kette ist unendlich, und jedes neue Glied bedarf wieder eines neuen, in das es einhaken kann. Aus diesem unerträglichen Nie-zur-Ruhe-kommen rettet ihn nur ein energisches Halt, nicht eine Tatsache sondern eine Aufforderung, nicht ein „das ist so“ sondern ein „tue das“. Dagegen läßt sich nur einwenden: „ich will es nicht tun“, nicht aber: „beweise es mir“.[6]) Denn der Beweis ist eben: „es ist so, weil ich es so mache“,[7]) ein Wort, das man als

[1]) II, 254.
[2]) Leben I, 94.
[3]) I, 434.
[4]) I, 433 f.
[5]) I, 298.
[6]) K. Fischer; Fichte S. 319.
[7]) I, 460.

Motto über die Wissenschaftslehre setzen könnte. Dieser Philosoph wendet sich so wenig an den Verstand der Menschen, daß er vielmehr von dem, der ihn fassen will, eine Willensänderung, ja eine völlige Umkehr und Wiedergeburt fordert, und so richtet sich denn auch seine Polemik nie gegen die geistigen, sondern stets gegen die moralischen Eigenschaften seiner Gegner. „Man muß gegen sie nicht disputieren, sondern man sollte sie kultivieren",[1]) der Grund ihres Nichtverständnisses ist „nicht Schwäche ihrer Denkkraft, sondern Schwäche ihres Charakters";[2]) „nicht darauf kommt es an, was ihr denket, sondern darauf, was ihr innerlich und geistig seid. Seid das Rechte, so werdet ihr auch das Rechte denken; lebet geistig das Eine, so werdet ihr dasselbe auch erschauen".[3]) „Man redet nicht von der Wissenschaftslehre, sondern man lebt, tut und treibt sie", man „*hat* sie nicht, sondern man *ist* sie",[4]) „man muß in eigener Person das Absolute sein und leben",[5]) „es gilt nicht, die Vernunft zu *beschreiben*, sondern die Vernunft zu *sein*".[6])

2. Der Gesichtspunkt.

Seine sittliche Tätigkeit also ist der Ursprung Fichtischer Menschenbetrachtung, er kommt zu ihnen als den Objekten seiner ethischen Bearbeitung, der Gesichtspunkt, unter dem er sie betrachtet, ist ein rein moralischer. Er ergreift sie mit den Kategorien „gut" und „schlecht" oder „stark" und „schwach" — beide sind dasselbe — und alle andern, mit denen man sonst noch in das Leben hineinschauen kann, reduzieren sich ihm auf diese beiden. Nur der gute Mensch ist *schön*, nur der, aus dessen Zügen die Idee hervorleuchtet; sinnliche Schönheit ist ein ebensolcher innerer Widerspruch wie Naturschönheit, denn sie „gibt nur das Individuelle und darum Unedle und Häßliche";[7]) noch viel weniger aber kann sich das Böse in verlockende Gestalt kleiden. Nur der gute Mensch ist *weise*, denn nur er erhebt sich zur Ideal-

[1]) IV, 136; cf. V, 390.
[2]) I, 505.
[3]) N III, 355.
[4]) II, 10.
[5]) VIII, 372.
[6]) Leben II, 395.
[7]) VII, 59.

welt, zu den „Gesichten", in denen allein wahres, ewiges, gültiges Wissen wohnt. Der Unsittliche hingegen, der Egoist, kennt nur sein sinnlich-leibliches Wohl und als einziges Mittel zu dessen Erhaltung die Erfahrung, mit der er sogar unter das Tier sinkt. Denn selbst der weidende Stier hat sein Apriori, kennt ohne Erfahrung schädliche und nützliche Gräser. Nur der gute Mensch endlich ist glücklich, nicht nur positiv, dadurch, daß er allein die wahre Seligkeit ergriffen hat und der Unsittliche notwendig unselig sein muß — sondern auch negativ: er allein ist gefeit gegen alles Unglück und gegen alle Zufälle des Lebens.

Für den Philosophen, der als den Universalschlüssel zu den Geheimtüren der Welt die Sittlichkeit proklamiert, kann ja das Übel nur ein moralisches Übel, ein Böses sein, ein physisches Übel ist für ihn nicht da. Seine ganze Philosophie ist ja nichts als eine Befreiung aus der unwürdigen Verstrickung in diese Welt, ein Siegfriedsbad gegen ihre Pfeile, ein Suchen und Finden des Felsblocks in den Wellen, wo der Mann steht und sagt: ich bin frei. Brot, Gold, Ruhm! sagen die Menschen. „Du solltest doch bedenken, daß es nichts Zufälligeres und Unwesentlicheres gibt als den Wechsel äußerer Verhältnisse", schreibt der aus Jena Vertriebene an seine zurückgebliebene Gattin, während er sich in Berlin eine neue Existenz zu gründen sucht. Schmerz und Krankheit! sagen die Menschen. Diese als Übel empfinden heißt bekennen, daß der Schwerpunkt des Lebens noch in jenem physiologischen Triebsystem ruht. Ergreift nur euer wahres Sein, und jene Natur wird euch etwas Fremdes werden — so fremd, daß ihr euch wundern werdet, damit zusammenzuhängen[1] — wird tief unter euch liegen, wird nichts sein. Tod! sagen die Menschen. Ergreift nur euer wahres Sein, und ihr werdet nicht für euch sterben, sondern nur für andere, euer Bestes wird dauern in Ewigkeit.[2] Mancher wird diese Anschauung einseitig, mancher wird sie hart und mitleidslos finden, aber keiner wird sein, der nicht Größe und Heldenhaftigkeit in ihr bewunderte. „Die Welt", so sagt sie, — und wir dürfen nicht vergessen, daß die Ausdrücke „Welt", „Natur" immer auch die sinnliche Individualität, den empirischen Charakter, mit umfassen — „Die Welt kann uns um nichts verbessern oder verschlimmern. Wem die Welt nicht

[1] II, 315.
[2] II, 315.

recht ist, und wer sich nach einer anderen sehnt, dem ist eigentlich das Pflichtgesetz nicht recht.“ [1]) Sie „anders haben wollen heißt, seine Pflicht anders wollen“. [2]) Alles physische Übel ist eine Schuld, denn es entspringt immer daraus, daß der Mensch diese Welt nicht nimmt, wie er sie nehmen sollte. Ergreift er sie als etwas Absolutes, Letztes, so wird er stets von ihren Wellen getragen werden, und proportional den Schwankungen seines Geschickes nach oben oder unten werden seine Theorien über ihre Vollkommenheit oder Unvollkommenheit hin- und herschwanken. Für Fichte sind solche Theorien überhaupt sinnlos, und er kann sich daher in scheinbar entgegengesetzten Aussprüchen über sie äußern. „Wenn man von einer besten Welt und den Spuren der Güte Gottes in dieser Welt redet, so ist die Antwort: die Welt ist die allerschlimmste, die da sein kann, sofern sie an sich selbst völlig nichtig ist“ [3]) — das ist so wenig Schopenhauerisch, wie das andere Wort: „die Welt ist in jedem Augenblick die beste“ [4]) Leibnizisch ist, sondern beides ist echt Fichtisch. Denn an der ersten Stelle heißt es weiter: „Doch liegt in ihr eben darum die ganze einzig mögliche Güte Gottes verbreitet, daß von ihr und allen Bedingungen derselben aus die Intelligenz sich zum Entschlusse erheben kann, sie besser zu machen“, und an der zweiten: „nicht zwar etwa für Glückseligkeit und Genuß, sondern für die sittliche Bildung aller.“ Für den Sittlichen ist die Welt weder vollkommen noch unvollkommen, sondern sie ist ihm „im Grunde und Boden Nichts“. [5]) Alle Werte soll ihr der Mensch erst auftragen, und sie ist selbstverständlich für diese Werte unmittelbar empfänglich, denn sie ist ja nur dazu da, um sie in sich aufzunehmen. Darum: behandle die Welt ihrem Endzwecke gemäß, d. h. fasse sie als das versinnlichte Material deiner Pflicht, nicht als mehr und nicht als weniger, und sie ist vollkommen — es gibt dann für dich schlechthin kein Übel mehr. Im weitgehendsten Sinne macht in dieser eisernen Philosophie der Mensch sich sein Schicksal selbst. Und wenn ihr tausend zerbrochene Menschen eine furchtbare Gegenrechnung aufstellen und schreien: so und so hat uns ein widriges Geschick und der blöde,

[1]) N I, 315.
[2]) N III, 101.
[3]) II, 157.
[4]) N III, 84.
[5]) IV, 378.

brutale Zufall des Lebens zerknickt, so antwortet sie: eben, weil ihr an dieses Geschick glaubtet, darum zertrat es euch. So ist es ja tausendmal im Leben: der Glaube an eine Wirklichkeit erzeugt erst diese Wirklichkeit. Glaube an eine Freiheit, d. h. handle so, als ob deinem Willen schlechthin kein Hindernis entgegentreten könnte — und du bist frei. Glaube an Unsterblichkeit, d. h. schaffe etwas, wovon du wünschen könntest, daß es ewig dauere — und du wirst leben. Glaube an Gott — und er wird seine Hand über dir halten. Wer dagegen spricht: ich weiß von keinem Gott, für den ist er auch sicher nicht da, wem die Möglichkeit seiner ewigen Fortdauer ein Unsinn scheint, der wird sicher sterben, wer sich von törichten Zufällen, von einem Fatum hin- und hergestoßen glaubt, dem wird dieser Glaube seinen Willen lähmen, und er wird wirklich der Sklave seines Fatums werden. „Der schönste Glücksstern, der einem Helden im Leben leuchten kann, ist der Glaube, daß kein Unglück sei." „So ist auch die würdigste Verehrung, welche der Mensch der über unsere Schicksale waltenden Gottheit zu bringen vermag, der Glaube, daß sie reich genug gewesen, uns also auszustatten, daß wir selbst unser Schicksal machen könnten." Dagegen ist „das Mißtrauen in die Möglichkeit eigener Einsicht und eigener Kraft, und die verzagte Ergebung in das blinde Geschick" nicht nur „Lästerung", sondern auch „das eigentliche Unglück". „Wer so ist, der ist unglücklich geboren, ihm geht das Unglück nach auf allen seinen Schritten, und wohin er tritt, bringt er es mit sich." Das letzte Wort Fichtes über das physische Übel ist demnach: „Je unentschlossener, mutloser, träger, kränkelnder, je mehr das Leben verträumend und für frisches Leben erstorben einzelne oder auch ganze Zeitalter waren, desto fester glaubten sie an Unglück und an ein dunkles Verhängnis, gleichsam um die Schuld ihrer heimlich gefühlten Untauglichkeit dadurch von sich abzulehnen; je kräftiger dagegen einzelne oder ganze Zeitalter in sich selbst waren, desto mehr glaubten sie an das überwiegende Vermögen tüchtiger Menschen und hielten dafür, daß nichts unerreichbar sei dem unerschütterlichen Willen." Zu dieser Kräftigung des Zeitalters bietet die Wissenschaftslehre ihre rettende Hand. Durch sie „wird das Menschengeschlecht von dem blinden Zufall erlöst, und das Schicksal wird für dasselbe vernichtet", durch sie „bekommt die Menschheit sich selbst in ihre eigene Hand, unter die Botmäßigkeit ihres eigenen Begriffs". [1])

[1]) II, 409.

Es ist ein kraftvoller, ein harter Blick, mit dem Fichte in das gewöhnliche Menschentreiben hineinsieht, und in alle Schilderungen seiner Unseligkeit mischt sich nie ein Ton des Mitleids; Unwille, Verachtung ist ihr Affekt. Sie könnten frei sein, mögen sie darum doch die Folgen ihrer Unfreiheit tragen! Und wenn ihn auch der Fortschritt seines Lebens zu der Einsicht führt, daß auch ihre Schuld nicht eigentlich ihre Schuld sei, daß sie nicht anders sein *können*, als sie nun eben sind, sein praktisches Verhalten ihnen gegenüber hat er deshalb nie geändert, bedauert hat er sie nie. In voll bewußtem Gegensatze zu seiner theoretischen Überzeugung hat er sie immer als frei behandelt und ist nicht müde geworden, ihnen zuzurufen: alle Übel fließen aus eurer Schuld!

II. Der allgemeine Anblick des Menschenlebens.

1. Der empirische Pessimismus.

Wenn man, dem gewöhnlichen Sprachgebrauche folgend, unter einem Menschenkenner einen Mann versteht, der durch alle glänzenden Worte und Hüllen hindurch das liebe Ich der Menschen erblicken kann, so ist Fichte in der Tat ein großer Menschenkenner gewesen. Das Zeitalter Weimars und Jenas, der Romantik und der Spekulation, das Zeitalter, in dem das große Publikum den literarischen und philosophischen Bewegungen mit einer Spannung folgte, die wir Heutigen uns gar nicht mehr vorstellen können, das Zeitalter recht eigentlich der Dichter und Denker, zeichnete Fichte mit dem Brandmal: das Zeitalter „der vollendeten Sündhaftigkeit". Wundersam berührt uns dieses Verdammungsurteil über eine glänzende Zeit von einem Manne, der selbst einer ihrer hellsten Sterne war, der aber sein Licht nicht mit den andern freundlich zusammenfließen, sondern einsamer und immer einsamer erstrahlen ließ. Es ist erklärlich nur dadurch, daß in ihm ein Menschenbeobachter vor uns steht, der vieles, was seine Zeitgenossen für Glanz und bare Münze nahmen, als Scheinwert durchschaute, der unerbittlich auf den Grund hinabsah und diesen Grund höchst erbärmlich fand. Sein großer Geistesverwandter in der Willensmetaphysik, Schopenhauer, hätte auch in dieser Beziehung allen Grund gehabt, mit ihm zufrieden zu sein, wenn er ihn unbefangen hätte beurteilen wollen. Man kann

Fichte geradezu als einen moralischen Pessimisten bezeichnen — als einen empirischen freilich nur, denn das unerfreuliche Sein, das er hinter dem schönen Schein entdeckte, bedeutete ihm, wie sich zeigen wird, nichts weniger als das letzte. Eben dadurch aber, daß sein Pessimismus nicht sein höchster Standpunkt, sein letztes Wort ist, ist er widerspruchslos und in sich vollendet. Bei den absoluten Pessimisten muß man es immer als eine unerklärliche Tatsache hinnehmen, daß diese schlechte und jämmerliche Welt einen Menschen hervorbringen konnte, der sie für schlecht und jämmerlich erklärt in einem vortrefflichen Systeme, das er zweifellos nicht zustande bringen konnte ohne einen Maßstab des Guten und Wertvollen. Fichte hingegen hatte eine höhere Warte und konnte deshalb mit vollem Rechte von sich sagen, daß er seine Zeit nicht „von dem Augpunkte dieser Zeit aus" schilderte, so daß sein „Auge selbst Produkt dieser Zeit" gewesen wäre.[1])

Er war ein Weiser und ein Riese, aber er fand, daß er ein Weiser war „in einer Welt von Toren"[2]) und ein Riese in einem „Zwerggeschlecht".[3]) Als die Seele seines Zeitalters erkennt er die Kraftlosigkeit, „ein Ausgedehntes, Breites, Flaches und gleichsam Ausgegossenes und Umhergegossenes". Denn alle geistige Energie ist ein unaufhörliches Zusammennehmen, Contrahieren des Geistes, der immer wieder in die Zerstreuung, als seinen natürlichen Zustand, zurückstrebt, ist die gesetzliche Zentripetalkraft gegenüber der elementaren zentrifugalen Neigung.[4]) Nur in diesem Zusammennehmen ist der Mensch selbständig, denn das Zerfließen geschieht nicht nach seinem Willen, sondern nach dem Ohngefähr, ist nichts Reales, sondern eine flüchtige Naturbegebenheit. Die geistige Selbständigkeit ist ein ewig sich machender geometrischer Punkt und kehrt der Welt eine Spitze zu; die Unselbständigkeit ist eine stumpf ausgebreitete Fläche.[5]) Der unselbständige Geist verliert sich stets unmittelbar in das Objekt, z. B. das Gehörte, Gefühlte, ohne sich seiner Tätigkeit des Hörens und Fühlens dabei

---

[1]) VII, 239.
[2]) V, 506.
[3]) VII, 47.
[4]) N III, 330.
[5]) V, 493 f.

bewußt zu sein,[1]) und ist daher bei der Weltauffassung gar nicht zu Hause, sondern wie Baal über Feld gegangen; er erhält statt des lebendigen Wesens der Welt einen grauen Schatten und ein Nebelgebilde. „Sie haben Augen und sehen nicht, und haben Ohren und hören nicht.“[2])

Diese Schlaffheit für zwar unbedeutend, aber doch im Grunde recht harmlos zu erklären, ist selbst eine Schlaffheit; in Wahrheit ist sie nichtswürdig auch ohne besondere Bösartigkeit. Gerade das ist ja ihr „wahrhaft sündlicher Hochmut, daß sie denken, sie könnten auch sündigen, und man müsse ihnen noch großen Dank dafür wissen, wenn sie es unterließen. Sie irren; sie können gar nichts tun, denn sie sind gar nicht *da*, und es gibt gar keine solche *sie*, wie es ihnen scheint; — sondern an ihrer Stelle lebt und wirkt das blinde und gesetzlose Ohngefähr“, das weder Lob noch Tadel verdient.[3]) Man denkt bei dieser Schilderung an das Dantesche Heer,

„Das ohne Schimpf und ohne Lob gelebt,
„Dies Jammervolk, das niemals lebend war“,

das nicht einmal in die Hölle eingelassen wird, weil es selbst den Stolz der Sünder beleidigt und sich daher in der Vorhölle willenlos von dem Flattern eines Fähnleins hin- und hertreiben läßt und von Insektengeschmeiß, dem Symbol ihrer kleinlichen Leidenschaften, zerstochen wird.[4]) Oder man denkt an die Apokalypse:[5]) „Ich weiß deine Werke, daß du weder kalt noch warm bist. Ach, daß du kalt oder warm wärest! Weil du aber lau bist und weder kalt noch warm, werde ich dich ausspeien aus meinem Munde.“ Weil also die Kraftlosigkeit in Grund und Boden nichts ist, darum ist sie auch unverbesserlich. Selbst die tollste Verirrung, die doch immerhin die Verirrung einer Kraft ist, ist heilbar, nicht aber die Kraftlosigkeit. Jede falsch gerichtete Kraft läßt sich zurecht lenken, nicht aber neue Kraft schaffen. Unheilbar ist diese Denkart wegen ihres Unvermögens, etwas über sie Hinausliegendes in seinem wahren Sinne zu nehmen. „Ihre Kunst, alles herunterzudeuten und herabzuziehen in die alte Trivialität, ist überschwenglich

[1]) V, 433 ff.
[2]) V, 494.
[3]) V, 495 f.
[4]) Inferno III, 34—69.
[5]) 3, 15, 16.

vor aller Kunst." Wahre Größe können die Menschen nicht ertragen, sie schlagen sie ans Kreuz und „haben zu allen Zeiten recht".[1]) Daher dürften wohl alle großen Männer „ihre Laufbahn mit dem inneren Geständnisse beschlossen haben, daß sie in ihren Rechnungen auf das Zeitalter sich immer verrechnet, indem sie dasselbe nie für so verkehrt und so blödsinnig genommen, als es sich hinterher doch gefunden".[2])

Trotz dieser ihrer Unrealität, die sie nicht einmal zu einer herzhaften Sünde befähigt, ist die Kraftlosigkeit der Zeit dennoch die Quelle aller Verderbtheit — freilich ohne daß man es weiß. Denn das ist das Schlimmste und zugleich das Komische bei der ganzen Sache, daß das Zeitalter, weit entfernt, sich dieser Verderbtheit zu schämen, sie sich vielmehr zur höchsten Tugend anrechnet und so „die Begriffe von Ehre und Schande geradezu umkehrt".[3]) Es erkennt sich so wenig als den trübseligsten Tiefstand der Weltgeschichte, daß es sich als deren höchste Blüte feiert. Es hat über seine „geistige Nichtexistenz, über sein Totsein und Begrabensein bei lebendigem Leibe" einen schimmernden Mantel gebreitet, auf dem die glänzendsten Worte geschrieben stehen. Seine Unempfänglichkeit für alles Große etikettiert es mit mannigfachen „vornehmen Benennungen, als da sind: wahrer, gesunder Menschenverstand, Skeptizismus, Kampf gegen Schwärmerei und Aberglauben" usw.,[4]) und preist sie als eine Befreiung von alten, finstern Banden und als einen Triumph seiner Wissenschaft. In Wahrheit aber ist der Skeptizismus „keineswegs Scharfsinn, sondern allerhöchster Grad des Stumpfsinns", ist nur ein kraftloses Zurückweisen der unerhörten Anmutung, Partei zu nehmen,[5]) ist „Flachheit und Schwäche des Verstandes", ist „die wahrhaft brutale Meinung, daß Wahrheit kein Gut sei". Daß der schlaffe Geist dieser Menschen, in dem nichts bestimmte Gestalt gewinnt, und in dem daher die Gegensätze verträglich nebeneinander schlummern, „nichts für wahr und nichts für falsch" hält und daher auch „nichts liebt und nichts haßt" — das nennen sie „allgemeine Liebe und Verträglichkeit", und dadurch glauben sie sich über den Barbarismus früherer Zeiten hinausgehoben. In Wahrheit ist diese

[1]) V, 496 f.
[2]) VI, 407.
[3]) V, 558.
[4]) VII, 249.
[5]) V, 423 f.

allgemeine Liebe nicht Überlegenheit sondern Schwachheit, sie ist „absoluter Mangel an Liebe, sogar an der allergewöhnlichsten zu sich selber".[1]) Diese Menschen interessieren sich nicht einmal für sich selbst, sie haben sich selbst verlassen und aufgegeben: „ich muß eben sehen, was aus mir werden wird." Und wenn sie es auch tausendmal „mit ausländischen Worten Humanität, Liberalität und Popularität nennen", „richtiger in deutscher Sprache" heißt es doch „Schlaffheit und ein Betragen ohne Würde".[2]) Mit deutschen Worten, d. h. „mit eigenen Augen" betrachtet Fichte seine Zeit, und sein Leben ist ein Kampf gegen „solche, die es bequemer finden, ein fremdes und ausländisches Sehwerkzeug, das entweder absichtlich auf Täuschung berechnet ist, oder das auch natürlich, durch seinen andern Standpunkt, und durch das geringere Maß von Schärfe, niemals auf ein deutsches Auge paßt, bei Betrachtung dieser Gegenstände sich unterschieben zu lassen". Sein Leben ist ein Kampf gegen „jene häufig sich zeigende Neigung, über die eigenen Angelegenheiten sich zu täuschen, und ein weniger unerfreuliches Bild von denselben, als mit der Wahrheit bestehen kann, sich vorzuhalten", gegen jenes „feige Entfliehen", jenen „kindischen Sinn, der da zu glauben scheint, wenn er nur nicht sehe sein Elend, oder wenigstens sich nicht gestehe, daß er es sehe, so werde dieses Elend dadurch auch in der Wirklichkeit aufgehoben". Er setzt dagegen seine „mannhafte Kühnheit, das Übel fest ins Auge zu fassen, es zu nötigen, standzuhalten, es ruhig, kalt und frei zu durchdringen, und es aufzulösen in seine Bestandteile". Denn es wird „durch die Unbekanntschaft nicht kleiner noch durch die Erkenntnis größer".[3]) Er ist daher „weit entfernt von dem oft empfohlenen Bestreben, sich über die Zeitumgebungen etwas aufzubinden, damit man in behaglicher Stimmung bleiben könne, sie umzudeuten und ins Gute, ins Schöne herüber zu erklären. Er will sie sehen, wie sie sind in der Wahrheit, er urteilt streng und scharf aber richtig und dringt in die Prinzipien der herrschenden Denkart".[4])

Kraftlosigkeit ist der Grundzug des Zeitalters, Kraftlosigkeit gegenüber der großen Aufgabe der Menschheit: die Idee zu ergreifen und

[1]) V, 553 ff.
[2]) VII, 270 f.
[3]) VII, 268 f.
[4]) V, 546 f.

in sich zu realisieren. Die Idee aber ist nur in langem, mühseligem Auffluge erreichbar und daher für das Zeitalter unerreichbar, denn seine Seele ist nur eben stark genug, um mühselig in der Ebene zu flattern, an den Höhen des Geistes sinkt sein Flügel ohnmächtig zu Boden. Das Wesen der Idee aber besteht darin, daß sie die Menschheit als Einheit begreift, daß sie „überall nur Ein lebendiges Leben, die Eine lebende Vernunft" kennt, welche „lediglich durch die irdische Ansicht zu verschiedenen individuellen Personen zerspaltet wird" — kurz, die Idee „geht durchaus nur auf das Leben der Gattung". Einem Zeitalter, das die Idee nicht kennt, kann daher „durchaus nichts Reelles übrig bleiben als das Leben des Individuums", „es kann zu dem Einen oder zur Gattung gar nicht kommen, sondern es bleibt lediglich die Individualität als das allein Vorhandene und Herrschende übrig", die bloße, nackte Individualität, „die Gattung hingegen, gerade das einzige, was da wahrhaft existiert, verwandelt sich ihm in eine bloße, leere Abstraktion, und es hat gar kein anderes Ganzes, und ist kein anderes zu denken fähig, außer ein aus Teilen zusammengestücktes, keineswegs aber ein in sich gerundetes organisches Ganze". Wer sich nicht über die irdische Ansicht emporgehoben hat, der muß notwendig „in dem Glauben an diese persönliche Existenz verharren", und so ist es denn „der größte Irrtum und der wahre Grund aller übrigen Irrtümer, welche mit diesem Zeitalter ihr Spiel treiben", daß das Individuum „sich einbildet, daß es für sich selber dasein und leben und denken und wirken könne".[1])

„Dieses einem solchen Zeitalter allein übrigbleibende individuelle und persönliche Leben ist bestimmt durch den Trieb der Selbsterhaltung und des Wohlseins", das Prinzip seiner Sittlichkeit also ist der Egoismus. Das Zeitalter erklärt es „für die einzige Tugend, daß man seinen eigenen Nutzen befördere, anfügend höchstens, entweder ehrenhalber oder aus Inkonsequenz, den des anderen — es versteht sich, wenn er dem unseren nicht entgegen ist; und für das einzige Laster, seines Vorteils zu verfehlen". Die Helden der Menschheit, die sich für die Idee und die Gattung opferten, erkennt diese Generation gewöhnlich gar nicht an, sondern zieht sie zu sich herab in den Schmutz und behauptet und „beweist, daß wirklich alle Menschen, die

[1]) VII, 22 ff.

jemals gelebt haben und leben, also gedacht und gehandelt haben, und daß es überhaupt gar keinen anderen Antrieb im Menschen gebe, als den des Eigennutzes, beklagend diejenigen, welche noch etwas anderes in ihm annehmen — als arme Toren, welche die Welt und die Menschen nur noch nicht kennen".[1] „Es existiert nichts, denn zuvörderst der Bauch, und die aus ihm aufsteigenden Dünste sind es, welche jene Schwärmer Ideen nennen."[2] Ist aber die Selbstaufopferung eines Heroen so offenbar, daß sie beim besten Willen nicht mißdeutet werden kann, so hat das Zeitalter nur die Antwort: „Gut für uns, daß jene Toren waren, die uns im Schweiße ihres Angesichts Schätze sammelten, welche wir genießen; wir werden, soviel an uns liegt, vor ähnlicher Torheit uns hüten; mögen die künftigen Generationen sehen, wie sie zurechtkommen werden, wenn wir nicht leben." Es ist sogar schon erlebt worden, daß man diesen scheußlichen Egoismus noch mit einem sittlichen Mäntelchen umkleidet, „laut die Stimme erhoben und gefragt hat: ob es denn auch wohl recht sei, daß die gegenwärtige Generation der künftigen so große Opfer bringe? worauf man sich triumphierend umgesehen, als ob man etwas sehr Tiefsinniges und vor aller Gegenrede Sicheres ausgesprochen hätte".[3] So gründet sich der ganze Verkehr des Zeitalters „auf die stillschweigende Voraussetzung, daß wir alle auf dieselbe Weise arme Sünder sind: wer den andern außer sich für etwas Besseres nimmt, der ist ein Tor, wer sich selbst ihnen für etwas Besseres gibt, der ist ein anmaßender Geck: beide werden verlacht". Zwar sind „gewisse Vorwände vertragsmäßig gestattet", wer sie aber bei sich für mehr ausgibt, handelt gegen das Paktum und „ist anmaßend und ein Heuchler obendrein".[4])

Auf dem Boden solcher Sittlichkeit kann die Religion natürlich nicht gedeihen. Sie lebt entweder gar nicht oder nur in einem widerlichen Zerrbilde. „Leichtsinnige" und „schwermütige Irreligiosität" nennt Fichte diese beiden Typen der Stellungnahme zur Religion[5]) und erkennt in dem frivolen Spötter der Aufklärung und dem stockschwarzen Kanzelmann nicht weltenweite Gegensätzlichkeiten, sondern Korrelate,

[1]) VII, 30 f.
[2]) V, 428.
[3]) VII, 42.
[4]) V, 563.
[5]) V, 559 f.

Gewächse eines Bodens. So sehr sie sich untereinander in die Haare fahren, den Hauptfeind haben sie gemeinsam: die Religion. Fichte hat sie daher beide bekämpft, und wenn er in der Jenenser Zeit hauptsächlich gegen den Obskurantismus von Kirche und Dogma, nach dem Atheismusstreit aber vor allem gegen den platten Rationalismus von Nicolai und Genossen zu Felde zieht, so läßt sich auch aus diesem Frontenwechsel eine sogenannte „zweite Periode" Fichtes, etwa eine Hinwendung von der Aufklärung zur Romantik, nicht konstruieren.[1]) Denn es handelt sich nicht eigentlich um einen Frontenwechsel, sondern um denselben Feind in zwei Maskierungen.

Der eine sagt: „Die einzige untrügliche Wahrheit ist schon längst fertig; sie liegt aufbewahrt in gewissen Glaubensbekenntnissen; das Geschäft des Selbstdenkens ist schon längst für das Menschengeschlecht geschlossen . . . . Diese Wahrheit auswendig zu lernen, sie unverändert zu wiederholen und immer zu wiederholen, darauf muß man alle Geistesbeschäftigung einschränken; dann stehen die Throne fest, die Altäre wanken nicht, und kein Heller geht an den Stolgebühren verloren." Das Ziel dieses Feindes ist völlige Geistesknebelung, und so brauchte er im Kampfe gegen Fichte nur „für den Anfang ein großes, die Ohren gehörig füllendes Wort, das des Atheismus"; aber „man lasse sie nur erst mit mir fertig sein, sie werden dann allmählich schon weiter schreiten; und vor dem Ende eines Jahrzehnts wird über die geringste Abweichung von der geringsten Phrase in der Konkordienformel kein kleineres Aufheben gemacht werden, als jetzt über meinen vermeinten Atheismus".[2])

Zu solchem Dogmatismus scheint die Aufklärung einen unversöhnlichen Gegensatz zu bilden, „aufklärend" und befreiend mit ihrer Devise: wir glauben nichts, als was wir mit unseren Sinnen fassen und nachrechnen können. Und doch ist der Geist, der in dem „Bericht des Oberkonsistoriums zu Weimar an die Landesregierung", Fichtes Sonntagsvorlesungen betreffend, wehte, der sich in dem anonymen „Sendschreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den Fichtischen und Forbergschen Atheismus" und in dem „Kurfürstlich sächsischen Konfiskationsreskript gegen das Philosophische Journal" aus-

[1]) cf. K. Fischer, Fichte S. 663 ff.
[2]) V, 198.

sprach, nicht unduldsamer als jener andere Geist, gegen dessen schalen, aufklärerischen Spott sich die „Anweisung zum seligen Leben“ wehren muß: „Ganz natürlich würde ich gefunden haben, wenn Zeitungsherausgeber und Redaktoren fliegender Blätter in meinem Hörsaale stehende Referenten angestellt hätten, um die hier ergiebig fließende Quelle des Lächerlichen auch in ihre Blätter zu leiten, und um sie zur Aufheiterung ihrer Leser zu gebrauchen.“[1]) Beide, der Dogmatiker wie der „Freigeist“, sind irreligiös, weil sie beide abergläubisch sind, denn sie kennen die Religion nur als Superstition, und der Kampf gegen den Aberglauben ist nicht minder abergläubisch als dieser selbst. Ja, dieser Kampf der Aufklärung gegen den Aberglauben ist nicht einmal ein unbedingter, sie beklagt — darin dem Obskurantismus völlig gleich — seinen Verfall, freilich nicht bei sich, sondern beim „Volke“. Ist er doch ein vorzüglicher „Zaun für den ungezügelten Pöbel, dessen der Gebildete nicht bedarf“, ein „zweckmäßiges Ergänzungsmittel der Polizei“. „Die Furcht vor den Göttern war ein trefflicher Beistand für eine unvollkommene Regierung“, und „der böse Geist leistete unbezahlt die Dienste, für welche seitdem Polizeibeamte und Richter besoldet werden müssen“.[2]) Beide Denkarten, Aufklärung und Obskurantismus, sind sinnlich, indem die eine das Übersinnliche leugnet, die andere es verendlicht, vermenschlicht und dadurch nicht minder atheistisch wird als jene. Beide sind egoistisch, indem die eine ein umfassendes Sein über ihr kleines Selbst hinaus nicht begreifen kann, und die andere sogar „Gott als Faden braucht, um die Selbstsucht noch über den Tod des sterblichen Leibes hinaus in andere Welten einzuführen“.[3]) Beide endlich „auf der Oberfläche der Dinge und im leeren Scheine befangen“ haben ihre innerste Wurzel im „Mangel an Kraft und Energie des Geistes“, in einer „Schwäche des Kopfes sowohl als des Charakters“, „dagegen die Religion, als sich erhebend über den Schein und eindringend in das Wesen der Dinge, notwendig den glücklichsten Gebrauch der Geisteskräfte, den höchsten Tiefsinn und Scharfsinn und die davon unabtrennliche höchste Stärke des Charakters entdeckt“.[4])

---

[1]) V, 561.

[2]) VII, 31, 229.

[3]) VII, 298. Dies die Hauptpunkte in Fichtes Verteidigungsschriften gegen den Atheismus.

[4]) V, 559.

Das Prinzip des Zeitalters war Selbsterhaltung und sinnliches Wohlsein, sein letzter Zweck daher, sein Zweck an sich, ist das Leben, das zeitliche und irdische Leben. Dieses aber bedarf der Mittel zu seiner Erhaltung, d. h. des Eigentums, und das Eigentum wiederum bedarf des Schutzes „gegen gewaltsamen Raub jeder Art“: des Staates. Der Staat also nimmt den dritten Rang in der Wertskala der Zeitgenossen ein, und nur diesen. Sie erfassen ihn nicht „als den Entwicklungspunkt eines Reiches der Freiheit“, dem sich der einzelne unterzuordnen hat, da er nur sein Glied ist und außer ihm überhaupt kein Leben hat, sondern der Staat bedeutet für sie „eine Anstalt der Eigentümer“; diese „halten den Staat, wie ein Herr sich einen Bedienten hält“. Was sie von ihrem Könige fordern, ist, daß er „für ein Billiges regiert“ — im übrigen ist er ihnen gleichgültig. Ein Krieg z. B. geht sie daher nichts an, sondern ist eine persönliche Angelegenheit des Fürsten, die dieser mit seinen Söldnern ausfechten mag. Der Eigentümer wird dabei weder seine gesunden Gliedmaßen in Gefahr setzen, noch seine Besitztümer und sein Gewerbe verlassen, sondern über sein Tor schreiben: Ruhe ist die erste Bürgerpflicht. „Ruhe, daß er ganz neutral, in sein Haus verschlossen, bei verrammelten Fenstern, den Ausgang abwarte und sehe, wen derselbe ihm zum künftigen Verteidiger geben werde, womöglich für einen guten Vorrat weißen Brotes, frischen Fleisches und stärkender Getränke gesorgt habe, mit denen er, nach Ausgang des Kampfes, dem Sieger, welcher von beiden es sei, sich empfehle und dessen Gewogenheit gewinne.“ Wenn auf diese Weise „Vorurteile aus barbarischen Zeiten von göttlicher Einsetzung der Könige, Heiligkeit des Eides, Nationalehre“ für den Untertanen nichts bedeuten, wie viel weniger können sie dem gelten, für dessen persönlichen Willen sie „Untertanen“ sind, für den Herrscher selbst! Daß ein Krieg, den er führt, sein Krieg ist, und nicht der des Volkes, ist selbstverständlich, aber auch für ihn dreht sich dieser Krieg nur um die niedrigsten animalischen Bedürfnisse, so daß er im Falle einer Niederlage getröstet ist, wenn er nur „auf Lebenszeit hinreichend zu essen und zu trinken hat“. Ein solcher Fürst ist verständlich nur in Rücksicht auf seine unglaublich läppische Erziehung und auf die allgemeine Tatsache, daß überhaupt in diesem verderbten Staate die Vornehmheit der Schlechtigkeit proportional ist. Denn je höhern Standes einer ist, desto mehr hat er „durch seine Vorrechte, durch seinen Reichtum, durch seine Unterordnung der niederen

Volksklassen unter ihn, eine unbegrenzte Sphäre vor sich, seine Selbstsucht allseitig zu entwickeln und auszubilden, und durch fortwährende Befriedigung zu immer höherem Vermögen sie zu steigern". Daher stehen neben dem Fürsten, als dem Verderbtesten, höchst würdig seine Minister. Die Kunst, die diese Männer, ebensowenig ernsthaft gebildet wie ihr Herr, Diplomatik nennen, besteht, „außer der Wissenschaft des Ausforschens, des Ablockens von Geheimnissen, der Erhorchung von Anekdoten, alles dieses zu keinem anderen Gebrauche, als damit man sie berichten könne, ihrem feinsten Wesen nach, in der Kunst: durch Zweideutigkeiten und auf Schrauben gestellte Erklärungen die Notwendigkeit eines entscheidenden Entschlusses soweit hinauszuschieben als irgend möglich, in der Hoffnung, daß unterdessen vielleicht ein Zufall statt unserer wählen und uns des harten Zwanges, selber zu denken und zu wollen, überheben werde". Innere Verwaltung heißt die Wissenschaft, die Steuerschraube möglichst hoch zu drehen, „und durch das Lotto auch an den Groschen der dürftigen Dienstmagd zu gelangen". Dieses vom Volke aufgebrachte Geld fließt „in den ungeheuren Schlund der stehenden Heere", dessen Offiziersstellen der Adel inne hat. Der Adel „vermeidet nichts angelegentlicher als den Anschein einer feineren Erziehung und einer wissenschaftlichen Bildung" und glaubt, „ohne freches und rohes Dahintreten und hochmütigen Trotz gegen alle anderen Stände, nebst eigenst angewöhnten Fehlern in der Aussprache und Sprachschnitzern, könne man gar nicht für einen braven Offizier gelten".[1])

Es ist hier nicht möglich, dem politischen Satiriker Fichte weiter zu folgen, in den „politischen Fragmenten" und der „Staatslehre" zeigt sich oft eine Bitterkeit, wie sie nur die tiefste Erniedrigung des Vaterlandes in einem Philosophen erzeugen konnte. Bemerkt sei nur noch, daß sich ihm auch die Verderbtheit des politischen Lebens als eine scheinbar widerspruchsvolle, in Wahrheit aber höchst einheitliche Doppelerscheinung enthüllt. Wie sich in den religiösen Zuständen neben den Rationalismus die Orthodoxie stellte, so tritt im öffentlichen Leben dem kalten, hochverräterischen Egoismus als Zwillingsbruder der staatlich gezüchtete Patriotismus zur Seite. Fichte hat ihn in den „Patriotischen Dialogen" persifliert. Dem „Patrioten" genügt nicht das Lutherische Rezept, nach welchem zur Beförderung des

[1]) IV, 402 ff., VII, 518 ff., 270 f.

Ganzen die stille Pflichterfüllung des einzelnen hinreicht, sondern er will ein „opus supererogativum, wobei auch besonderes Verdienst und Ehre zu erwerben sei", d. h. „einen besonderen und ausdrücklichen Patriotismus". Zu seiner Ausübung setzt er in seiner Tagesordnung die Nachmittagsstunde von 5—6 Uhr fest und benützt sie dazu, die Weisheit der Regierung zu preisen, ihre Torheit zu verschweigen, die eigene Servilität für allgemeine Volksstimmung zu erklären, sich mit Anekdoten und Klatsch über die Großen zu unterhalten, und sich von seiner Presse belehren zu lassen, daß die Staaten regiert werden „durch Erfahrung, durch Routine, und allermeist durch die göttliche Barmherzigkeit!" „Man schlägt bei vorkommenden Schwierigkeiten in den Chroniken nach, wie weise Männer vor unserer Zeit in ähnlichen Lagen sich benommen; man hat gewisse Handgriffe usw., und so findet sich dann hinterher, daß eben regiert worden sei, ohne daß jemand so recht eigentlich sagen kann, wie es gemacht worden!" [1])

Fichte hatte sein Zeitalter durchschaut: seine Sittlichkeit ist keine Sittlichkeit, seine Religion ist keine Religion, und sein Staat ist kein Staat — und stand nun vor der schwindelnden Frage: wie kann es dann überhaupt noch da sein? Wo ist sein metaphysisches Sein? Und wenn dies nicht da ist, wie kann es dann auch nur ein empirisches Sein haben? Und das hat es doch offenbar. Also muß es auch einen geheimen Faden geben, der es mit der Idee verknüpft, eine geheime Rechtfertigung seines Daseins im göttlichen Weltplane. Fichte fand diesen Faden und diese Rechtfertigung.

Um von seiner stolzen Höhe nicht wieder in die früheren Zeiten schwarzen Aberglaubens hinabzusinken, hat es sich das Zeitalter zur Maxime gemacht: „durchaus nichts als seiend und bindend gelten zu lassen, als dasjenige, was man verstehe und klärlich begreife", [2]) das aber heißt: die Wissenschaft zum Herzen des geistigen Lebens zu machen. Die Wissenschaft hat in der Tat Anspruch auf diesen Platz, und hier ist der Punkt, wo das Zeitalter einen notwendigen Platz der Weltentwicklung ausfüllt. Aber auch hier krankt es an dem Hauptübel seines Lebens, an der Kraftlosigkeit, und so gewiß es in seiner

[1]) N III, 226 ff.
[2]) VII, 21.

Maxime einen durchaus richtigen Grundsatz ergriffen hat, so gewiß hat es in der Anwendung dieser Maxime tiefstes Unrecht. Zur Höhe geistigen Schaffens nämlich fehlt es ihm an Energie und Geduld, und so denkt es sich auch das Begreifen als die allerleichteste Sache von der Welt, es „weiß nichts davon, daß man erst mit Mühe, Fleiß und Kunst begreifen lernen müsse, sondern es hat einen bestimmten, gemeinen Menschenverstand schon fertig und bei der Hand" und daher „den großen Vorteil, daß es alle Dinge weiß, ohne je etwas gelernt zu haben". [1]) Nimmt man aber dem Geiste den Aufschwung zu den Ideen, so bleibt als seine einzige Funktion die sinnliche Erfahrung übrig, und als „Maßstab des Begreiflichen" läßt daher das Zeitalter nur „den bloß sinnlichen Erfahrungs-Begriff" gelten. [2]) Die ganze Kümmerlichkeit der Erfahrung, die die Wissenschaft so stolz als ihr Prinzip proklamiert, zeigt sich in der Ärmlichkeit ihrer positiven Leistungen. Um mit der Erfassung der unendlichen Weltfülle zu Ende kommen zu können, dazu gehört vor allem ein Wertmaßstab, der das Wichtige vom Unwichtigen scheidet, Ordnung und System in die Zahllosigkeit des Erfahrbaren hineinbringt und es zu einem organischen Ganzen gliedert. Einen solchen Maßstab kann aber die Erfahrung nicht geben, da sie „überhaupt über Wichtigkeit oder Wahrheit nicht urteilt, sondern nur einen Reichtum von Meinungen für ein künftiges Urteil sammelt". [3]) Sie kann also nie wissen, sondern nur meinen, sie kann die Gegenstände nur an der Oberfläche erfassen, „keinen aber zermalmen und seinen Kern entfalten". Die Darstellungen, welche die Erfahrung geben kann, sind nicht organisch, sondern „gleichen einem Wurfe Sandes, in welchem jedes Körnchen für sich eben auch ein Ganzes ist und alle nur durch die leere Luft zusammengehalten werden. Ein Meisterfund für die Darstellung eines solchen Zeitalters wäre es, wenn es darauf geriete, die Wissenschaften nach der Folge der Buchstaben im Alphabet vorzutragen". [4]) Einen solchen „Reichtum von Materialien der Meinungen" zu sammeln, macht dem Zeitalter solches Vergnügen, daß es nach einem Zwecke dabei gar nicht fragt; als einzigen vernünftigen Zweck könnte es angeben, es wolle in fernen Zeiten

[1]) VII, 21 f.
[2]) VII, 228.
[3]) VII, 85.
[4]) VII, 73.

„die Auswahl haben, falls es etwa dermaleinst zum Urteilen kommen sollte". Vorderhand schreckt es jedenfalls vor jedem Endurteil, „bei dem es nun bleibe auf immer und ewig", zaghaft zurück oder weist es vielmehr als Anmaßung und Beleidigung gebührend in die Schranken. Nichts ist in diesem Zeitalter verpönter, als die Behauptung, etwas definitiv zu wissen; es ist nicht erlaubt zu sagen: „das folgt", sondern: „das scheint mir zu folgen, wenn es die andern Herren erlauben wollen". „Es ist völliger Mangel an guter Lebensart, es ist Anmaßung, auf die Wichtigkeit seiner Gründe sich zu stützen. Man muß um Erlaubnis bitten, recht haben zu dürfen." [1]) Das Postulat der Erfahrungswissenschaft, „daß etwas so sein könne oder auch anders, je nachdem es uns gefalle", daß „dasselbe Ding schwarz und weiß sein könne zu gleicher Zeit", ist in Wahrheit „das Postulat der Seichtigkeit". [2]) Die Seichtigkeit tritt in mancherlei Verkleidungen auf: entweder als „Dreistigkeit", als absprechende „Vornehmheit", oder als „wehmütige Resignation", aus der man die „Gewissensangst" deutlich heraushört, oder am häufigsten als „Humanität". [3]) „Von Humanität ist des Geredes nirgends mehr, als da, wo man nicht gerecht sein mag", und ihre scheinbar so milde Abweisung aller Polemik als „persönlicher Leidenschaftlichkeit" zeigt nur, daß sie persönlich die Polemik nur in dieser niedrigen Gestalt kennt und daß ihr Haß gegen sie nichts ist als „krankhafte Abneigung vor aller schärferen Unterscheidung und Auseinandersetzung". [4]) Die „Bescheidenheit" der Gelehrten von heute, daß andere anderer Meinung sein können, ist in Wahrheit die „größte Unbescheidenheit". Es ist „eine fürchterliche und des Abscheus würdige Arroganz, zu glauben, es wolle jemand wissen, wie wir für unsere Person ein Ding ansehen", [5]) weil es „von allem Uninteressanten das Allerinteressanteste ist". [6]) Denn die „persönliche Meinung bedeutet gar nichts, und keiner hat das Recht, eher seinen Mund zu öffnen, ehe er nicht sicher ist, daß sein Ausspruch nicht der seinige, sondern der der reinen Vernunft sei". [7]) Dem gegenüber proklamiert das Zeitalter

[1]) II, 463.
[2]) II, 458 f.
[3]) Annalen d. phil. Tons II, 459 ff., besonders 465, 488 f.
[4]) V, 556.
[5]) V, 555.
[6]) V, 384.
[7]) VII, 81.

das Recht der „Denkfreiheit" und der „Publizität", d. h. das Recht, über alles zu urteilen, ohne es zu verstehen, das Recht, „sich zu prostituieren und lächerlich zu machen". Sein oberster Artikel ist die Ehrfurcht „vor dem Richterstuhle der Publizität", und wenn einmal das Unglaubliche geschieht, daß jemand vor diesen Richterstuhl geladen wird und nicht erscheint, „so werden sie ganz irre in ihren Begriffen, und sie werden sich über den widernatürlichen Mann wundern bis an das Ende ihrer Tage".[1] Unter der Flagge dieser Denkfreiheit nun setzt jeder seine Ehre darein, nicht etwa etwas Wissenswertes auszusprechen, was ja unmöglich ist — sondern etwas möglichst Originelles, sei es auch Verkehrtes, vorzubringen;[2] die Originalitätssucht ist ein charakteristisches Merkmal des Zeitalters. Wer mit Hilfe der genialsten Erfindung, der Buchdruckerkunst, irgend etwas „in stehendem Schwarz auf stehendem Weiß" aufzuweisen hat, der gehört „unter die Helden des Zeitalters", der ist ein Mitglied der „Gelehrten-Republik". „Der Eintritt in diesen glorreichen Senat des Menschengeschlechts wird eröffnet durch den nächsten Buchdrucker, der noch weniger weiß, was er druckt, als der Schriftsteller, was er schreibt, und der nichts mehr begehrt, als fremdes bedrucktes Papier gegen von ihm bedrucktes Papier einzutauschen." Zu dem Inventar der Gelehrten-Republik gehören die Gelehrtenzeitungen und Bibliotheken, zu ihrem Gefolge die Kompilatoren, Modeschriftsteller und Rezensenten, welche letztere Fichte mit besonderer Vorliebe bei jeder Gelegenheit mit Spott und Verachtung übergießt.

Durch die Kraft der Druckerpresse sind diese Männer abgesondert „vom Haufen, der nicht drucken läßt, und der nun in dem Heerlager der formalen Wissenschaft dasteht als Leser".[3] Das „Korps der Leser" bildet das „genaue Gegenbild" zum Korps der Schriftsteller. „Wie jene ohne Rast und Anhalt fortschreiben, so lesen diese fort ohne Rast und Anhalt." „Nirgends können sie in diesem rastlosen Fluge anhalten, um mit sich selber zu überlegen, was sie denn eigentlich lesen, denn ihr Geschäft ist dringend und die Zeit ist kurz." Diese Art des Lesens versetzt in „eine von allen andern Gemütsstimmungen spezifisch verschiedene Stimmung", in einen „behaglichen Halbzustand

[1] VII, 82 f.
[2] VII, 81.
[3] VII, 85 ff.

zwischen Schlafen und Wachen, der am meisten Ähnlichkeit mit dem Tabakrauchen hat". Der für das Zeitalter typische Fanatiker dieses Genusses „liest, damit er lese und lesend lebe und stellt in seiner Person dar den reinen Leser". „Und an diesem Punkte hat denn die Schriftstellerei und die Leserei ihr Ende erreicht; sie ist in sich selbst zergangen und aufgegangen und hat durch ihren höchsten Effekt ihren Effekt vernichtet. An den beschriebenen reinen Leser ist auf dem Wege des Lesens durchaus kein Unterricht mehr, noch irgend ein deutlicher Begriff zu bringen, denn alles Gedruckte wiegt ihn alsbald ein in stille Ruhe und in süße Vergessenheit seiner selbst."

Die Leerheit seiner wissenschaftlichen Bemühungen ist so gähnend, daß das Zeitalter sie sogar selbst empfindet und zwei Gegenmittel probiert, um sie sich erträglicher zu machen. Das erste ist, daß es den Witz in die Sandwüsten seines Ernstes zu streuen sucht. Den wahren Witz freilich, der in der Darstellung „der Verkehrtheit in unmittelbarer Anschaulichkeit" besteht und als „rächender Blitzstrahl der Idee jede Torheit sicher trifft und zu Boden wirft", suchen die Zeitgenossen vergebens zu erhaschen, denn um das Verkehrte anschaulich hinzustellen, darf man nicht selbst verkehrt sein. „Sie haben keinen Witz, wohl aber hat der Witz sie", sie lachen „mit fremden Backen, denn in ihrem Lachen lachet der ewige Witz des Weltgeistes ihrer selbst". Sie selbst sind die anschauliche Darstellung der Torheit, und „wer ihnen gewisse Dinge in den Mund gelegt hätte, die sie oft ganz unerwartet selbst mit großer Gravität aussprechen, der könnte sich rühmen, ein witziger Kopf zu sein".[1]) Den wahren Witz also besitzen sie nicht und können daher z. B. die Religion gar nicht verspotten, da Spott „irgend einen Begriff von dem Verspotteten voraussetzt"; sie sagen bloß etwas und lachen, jeder Höfliche lacht mit, und schließlich lacht die ganze Gesellschaft, ohne den Grund zu wissen, „jeder aber denkt, sein Nachbar möge wohl einen solchen Grund haben".[2]) Witz nennen sie es vielmehr, wenn sie nachweisen, daß ein anderer etwas anderes meint als sie selbst — dieser Nachweis genügt vollkommen, um ihn unauslöschlich lächerlich zu machen.[3]) Oder Witz nennen sie es, wenn

[1]) VII, 74 ff.

[2]) V, 560.

[3]) cf. bes. Friedrich Nicolais Leben und sonderbare Meinungen VIII, 3 ff. und Annalen d. phil. Tones II, 459 ff.

sie jemandem nachweisen, daß er nach einem hohen Ziele strebt, das abseits liegt von der Frivolität und Trivialität des täglichen Lebens. „Ich mache mich anheischig," sagt Fichte, „den ganzen Schatz von Spott in der Welt — höchstens den tausendsten Teil davon ausgenommen — entweder auf das Prinzip: er weiß noch nicht, daß die Menschen arme Sünder sind, oder auf das: er glaubt besser zu sein als wir andern alle, oder auf beide zugleich, zurückzuführen."[1])

Andere suchen mit scheinbar größerer Gründlichkeit der wissenschaftlichen Plattheit des Zeitalters dadurch zu entfliehen, daß sie ihre Ursache in seiner Grundmaxime gefunden zu haben glauben, in der Maxime, nur das Begreifliche gelten zu lassen, und daß sie nun meinen, man müsse das Falsche nur umkehren, um zum Wahren zu kommen. „Das Unbegreifliche als solches und um seiner Unbegreiflichkeit willen" ist die Weisheit und „die wahre Quelle aller Heilung und Genesung".[2]) Die phantastische Schwärmerei, die dadurch entsteht, ist nicht etwa eine Erhebung über das Zeitalter, sondern sie ist nur seine Kehrseite, seine ebenso befangene Reaktion; denn sie ruht auf derselben Grundlage wie die Wissenschaft, die sie umzustürzen glaubt: auf der sinnlichen Individualität, ja, sie steht noch unter dieser, die doch wenigstens auf einer richtigen, wenn auch falsch angewendeten Maxime ruht. Mit Unrecht maßt sich diese Schwärmerei die intellektuelle Anschauung, das Organ der echten Wissenschaft, an, mit Unrecht nennt sie sich Spekulation, da sie nur ein müßiges Träumen ist, und nicht, wie die echte Spekulation, zur Tat führt. Schellings Naturphilosophie ist es, über die hier Fichte jenen leidenschaftlichen Haß ergießt, mit dem nur ein Bruder den Bruder hassen kann. Es liegt etwas Tragisches in diesem Haß. Nicht das ist die tiefste Einsamkeit der Großen, daß sie losgelöst sind von den Kleinen — am einsamsten sind sie unter ihresgleichen. So erhob Fichtes Leben vielleicht den schwersten Einwurf gegen Fichtes Lehre von dem glücklichen Zusammenklang aller tiefen Geister in der einen Idee.

2. Der transzendentale Optimismus.

Ein unerfreuliches, erbarmungsloses Gemälde hat uns Fichte gemalt, und auch für uns Heutige ist es nicht nur Gemälde, sondern

[1]) V, 564.

[2]) VII, 71 f.; 111 ff.

noch immer Wahrheit, vielleicht mehr, als zur Zeit, da es entworfen wurde. So scheint z. B. die Schilderung der wissenschaftlichen Zustände eher für unsere Zeit als für die Jahre spekulativer Hochflut geschrieben. Aber gerade darum hat uns dieses Gemälde nicht eigentlich etwas Neues zu sagen. Durch seinen kraftvollen Ton und manche schlagende Bemerkung im einzelnen ist es noch immer von Wirkung, aber im allgemeinen ist es uns längst keine unerhörte Entdeckung mehr, daß der erhabene Glanz unserer Kultur nur Schein ist, nur eine prahlerische Decke über einem Abgrund von eitel Selbstsucht und Kleinlichkeit. Unsere Philosophie ist nicht umsonst bei Schopenhauer in die Schule gegangen, und unsere Literatur sieht — oder vielleicht kann man schon sagen sah — ihren dankbarsten Gegenstand und ihre programmatische Aufgabe in der systematischen Zerstörung der Lebens- und Gesellschaftslügen und in der Bloßlegung unserer Niedrigkeit und Gemeinheit auf allen Gebieten. Anderseits aber braucht diese Parallele des gewaltigen Philosophen mit unserer modernen Literaturgeschäftigkeit nur ausgesprochen zu werden, um sofort seinen Riesenabstand von ihr hervortreten zu lassen. Wo jene aufhört, da fängt er erst an. Er ist weit entfernt, die zersetzende Aufdeckung menschlicher Gebrechlichkeit als letzte Weisheit gelten zu lassen, im Gegenteil: wo sie die letzte Weisheit sein will, da ist sie die allernichtswürdigste Erbärmlichkeit. Gerade weil er *sachlich* ein Stück mit ihnen zusammengehen muß, kann sich Fichte jene sogenannten „Welt- und Menschenkenner" nicht weit genug vom Leibe halten. Mögen sie in dem traurigen *Inhalt* ihrer Verkündigungen für sich selbst und vielleicht für alle ihre Mitmenschen recht haben; in der widerlich-behaglichen Selbstzufriedenheit, mit der sie diesen Inhalt zum höchsten Evangelium aufblähen, haben sie unrecht. Durch den *Ton*, in dem sie ihre Wahrheit aussprechen, machen sie sie zur Lüge. *Sie* sagen, das, was man gemeinhin Mensch nennt, sei ein höchst erbärmliches, kleinliches, selbstsüchtiges Ding, und so sagt auch Fichte. *Sie* aber sagen es mit frivolem Augurenlächeln, *er* in dem erhabenen Pathos des Bußpredigers, mit einer göttlichen Traurigkeit und Unzufriedenheit; *sie* sagen es, um ein Beifallswiehern einzustreichen, *er*, um sich verhaßt zu machen. „Züchtige man durch bittere Strafrede, durch beißenden Spott, durch schneidende Verachtung die Trägheit und die Selbstsucht, und reize sie, wenn auch zu nichts Besserem, doch wenigstens zum Hasse und zur Erbitterung gegen den

Erinnerer selbst, als doch auch einer kräftigen Regung, an.“ [1]) Also den Widerspruch herauszufordern, widerlegt zu werden, durch die Tat widerlegt zu werden, das ist die tiefste Absicht Fichtes bei diesen rücksichtslosen Schilderungen. [2]) Immer und immer wieder diese Welt schwarz und schwärzer malen, allen Scheinglanz, der auf ihr ruht, erbarmungslos in nichts auflösen, das ist ihm kein müßiges Spiel, sondern das ist seine sittliche Pflicht, es ist der negative Teil seiner großen Aufgabe, den einzigartigen Glanz der Überwelt erstrahlen zu lassen. „So wie Gott will, daß keiner Frieden und Ruhe finde außer bei ihm, und daß jeder bis zur Vernichtung seiner selbst und der Einkehrung in Gott immerfort geplagt und genagt sei: so will es auch der Gott ergebene Mensch“, [3]) und seine sittliche Pflicht ist es, den Menschen diese Welt immer verhaßter und unerträglicher zu machen, damit sie ratlos und hilflos schließlich zur wahren Welt ihre Zuflucht nehmen.

Zur wahren Welt — denn das Gegenstück zu dem empirischen Pessimismus Fichtes ist ein transzendentaler Optimismus, der in den metaphysischen Grundfesten seiner Philosophie so unerschütterlich eingebettet ist wie nirgends sonst und ihn auf immer von den professionellen moralischen Pessimisten scheidet. Wenn ihn diese dafür mit dem Namen eines gutmütigen „Schwärmers“, eines philosophischen Toren, eines „Träumers“ einfach abtun, so antwortet er mit der Aufforderung, wenigstens die Möglichkeit des Träumens zu erklären. [4]) Wenn sie denn nicht widerlegen zu müssen glauben, warum „nur bemitleiden und gutmütig belächeln“, warum nicht auch hier die Wissenschaft leuchten lassen? Eine seltsame Anomalie ist dieses Träumen, aber die Wissenschaft wird ja auch die seltsamen Anomalien begreifen können. Und gerade diese ist doch recht interessant, da sie augenscheinlich immer wieder auftaucht. Und wenn sie alle Träumer bis heute wirklich abgeleitet hätten aus dem „Zeitalter der Finsternis und des Aberglaubens“, das noch nicht das Glück hatte, von den „Repräsentanten der neuen Zeit“ die „überraschende Entdeckung“ zu erfahren, „daß das menschliche Herz

---

[1]) VII, 269.

[2]) VII, 483 f.

[3]) V, 546.

[4]) VII, 32.

im Grund und Boden nur Kot sei",[1]) so müßten sie doch immer noch ihn, Johann Gottlieb Fichte, erklären, der ihre Weisheit vernahm und dennoch weiter träumt. Aber das können sie nicht. Er kann wohl sie erklären, da er, ehe er in seine Welt kam, einmal durch die ihre hindurch mußte, aber nicht können sie ihn erklären, denn sie haben seine Welt nie gesehen.[2])

Wenn wir nun also dem Fichte, der in den Menschen neben dem empirischen noch ein tieferes Sein findet, zu folgen versuchen, so ist das nur eine scheinbare Entfernung von unserer Aufgabe. Denn wir wollen dabei durchaus auf unserm Standpunkte stehen bleiben und in einer dem Wege Fichtes entgegengesetzter Richtung das „reine" Ich vom empirischen aus, durch die Brille des empirischen hindurch, betrachten. Der Wissenschaftslehrer Fichte hat allerdings von seiner transzendentalen Warte aus mit vollem Rechte dagegen protestiert, seine Philosophie „für Brocken aus dem Strome des empirischen Lebens" zu nehmen,[3]) er hat die Göttlichkeit des Menschen deduziert. Wenn wir sie jetzt im Gegensatz dazu aus dem empirisch gegebenen Menschen heraus-analysieren wollen, so ist uns Fichte mit seiner Wissenschaftslehre auch in dieser psychologischen Methode vorangegangen. Denn die transzendentale Betrachtungsart übt er nur in der abstrakten Spekulation, sowie er hingegen als Lehrer seine Philosophie wirken lassen will, ist er genötigt, vom empirisch Gegebenen auszugehen. Und diesen Weg, der für ihn nur praktisch berechtigt ist, auch im Theoretischen einzuschlagen, muß einer Erörterung erlaubt sein, die Fichtes Anschauungen in einem Gebiete darstellen möchte, das er nur nebenbei und gewissermaßen unfreiwillig betrat, in dem Gebiete „historischer" Psychologie. Wir gehen daher keineswegs von dem intelligiblen „Ansich" des reinen und ewigen Ich aus, sondern können höchstens von seiner empirischen Erscheinungsweise aus dazu hinzukommen versuchen.

a) Das Wesen des Übels.

Nur das vom Glanze der Überwelt geblendete Auge Fichtes war es, was ihm diese Welt so schwarz erscheinen ließ, und nur sein Drang, sie zur Überwelt heran- und heraufzuziehen, befahl ihm, sie so dunkel

[1]) VII, 31 f.
[2]) VII, 36; I, 434.
[3]) II, 413.

als möglich zu machen. Aber wie kann es denn möglich sein, diese Menschen, in denen alles Üble steckt, zu erheben? Fichte antwortet mit der Gegenfrage: sind sie denn wirklich so hoffnungslos schlecht? Was ist der Grundzug und die Wurzel ihres Wesens? Ist es böser Wille? Man kann es wohl so nennen, aber woher stammt der böse Wille? Aus Selbstsucht. Und die Selbstsucht? Aus Trägheit. Und die Trägheit? Aus Kraftlosigkeit. Man kann es chronologisch verfolgen, wie Fichte mit der Reifung und Vertiefung seiner Menschenbeurteilung immer tiefer in diese Stammtafel eindringt — von unten herauf. Auch hier liegt eine entscheidende Wendung um 1800, aber auch hier ist das Spätere nur eine Ergänzung und Vertiefung des Früheren. Die Sphinxfrage: si deus, unde malum? richtet sich vor dem Weltumstürzer besonders ungeheuerlich auf, mit jedem Jahre seines Lebens und seiner Arbeit ungeheuerlicher — und immer tiefer werden seine Antworten.

Die Frage nach dem Wesen des Übels ist nur das Korrelat jener andern und ersten: was ist gut? Fichte antwortete: was wir tun sollen. Und was sollen wir tun? Was unserer Bestimmung entspricht, was unser Gewissen gebietet, kurz — was wir tun sollen. Und warum und wozu sollen wir es tun? Weil wir es tun sollen, und damit wir es tun. Wir werden an einen inneren Gerichtshof verwiesen, der inappellabel ist und seinen Urteilen keine Begründung nachfolgen läßt, und Fichte hat auf die Frage nach dem inhaltlichen Wesen des Guten — nicht nach seinem formellen Erkenntniskriterium — keine Antwort und ist stolz, daß er keine hat. Dann kann er aber auch vom Bösen nur sagen, daß es nicht das ist, was wir tun sollen, oder daß es das ist, was wir nicht tun sollen. Das Dasein des Guten ist grundlos und unbegreiflich, also ist auch sein Nichtsein grundlos und unbegreiflich, d. h., da Fichte ein moralisch Indifferentes nicht kennt, das Böse ist unbegreiflich. In Wahrheit ist es das aber für Fichte durchaus nicht, klar nennt er seinen Namen, Charakter und Ursprung. Also muß auch sein Gutes, so sehr er auf seine bloß formelle Bestimmtheit dringt, einen Inhalt haben, freilich ist er weniger aus seinen Worten als aus der ganzen Art seines Denkens und Lebens zu entnehmen.

Ein von Abhängigkeit zu Abhängigkeit herumgestoßener Hauslehrer und Kandidat der Theologie sah sich über Nacht zu einem berühmten

Schriftsteller proklamiert und abermals über Nacht auf einen gefeierten Lehrstuhl der blühendsten Universität Deutschlands gesetzt, und doch verdankte er allein seiner Kraft diesen rasenden Aufflug — was Wunder, daß diese Kraft ihn mit unbegrenztem Zutrauen erfüllte, und daß es durch jeden Herzschlag seines Werkes zuckte: Schwäche ist die größte Plage, Stärke ist das höchste Gut! Was er in sich als tiefstes Wollen fühlte und als eins fühlte mit Gott, das hatte ihn empor getragen und mußte von ihm aus die ganze Welt umgestalten, das Gute war stark — wohl, aber auch umgekehrt: das Starke war gut.[1]) Was mich losreißt von allen Ketten dieser Welt, was mir die Kraft gibt, sie zu lenken wie ein gutes Roß, ihre Werte auf den Kopf zu stellen, ihr Nichts zu durchschauen, das ist gut. Was meiner Tätigkeit das Feld gibt, wo ihr kein Hindernis entgegentritt und sie sich auswirken kann ins Unendliche, was mein Ich ganz auf sich selbst stellt und nur auf sich selbst, das Freieste, das Stärkste — das ist gut, und nur dies ist seine Legitimation, daß es das Freieste und Stärkste ist.

Aus diesem Inhalte des Guten läßt sich sein Gegensatz deduzieren, ohne daß man ihn aus der Erfahrung zu kennen braucht, worauf Fichte

---

[1]) Ist das Heteronomie? Fichtes Idealismus heißt doch moralisch und mit Recht, man preist doch seine Ethik als die autonome schlechthin: wirf dein geängstetes Herz blindlings hinein in den Strom des pflichtgemäßen Wollens, und dein kindliches Vertrauen grüble nicht, wohin er fließt — und man preist sie mit Recht. Aber das Gebot: tue das Gute zwecklos, verneint noch nicht die Frage: hat nicht das Gute seinerseits einen Zweck? Und so spricht Fichte selbst von einem „notwendigen Zweck des Menschen bei seinem Gehorsam gegen das Pflichtgebot", beeilt sich allerdings, hinzuzufügen: dieser Zweck wird nicht gewollt, und gerade darin besteht seine Realisation. „Die Folge der Moralität endlicher Wesen ist notwendig von der Art, daß sie nur unter der Bedingung eintritt, daß sie nicht eigentlich gewollt (obwohl postuliert) werde, d. i., daß sie kein Motiv des Wollens abgebe" (V, 387, 391 f.; cf. II, 264 f.). Diese Worte stammen aus dem „Privatschreiben" von 1800, aus dem Beginne jener Zeit, die man die zweite Periode zu nennen pflegt, weil darin die Religion an die Stelle der Sittlichkeit getreten sei. Sie gelten jedoch für den ganzen Fichte, der auch als Religiöser jede Sittlichkeit aus „Wohlgefallen an dem Inhalte des Begriffs", z. B. aus Liebe zu Gott, schroff ablehnte. „Der Inhalt des Begriffs ist nicht Motiv, denn er ist fremd dem Ich und redet nicht von ihm; wohl aber ist Motiv das Soll, denn dies redet vom Ich" (N I, 27, 28). Die „zweite" Periode, welche die Inhalte des sittlichen Willens kennt, macht sie so wenig zu seinen Motiven wie die „erste", die nur von seinen Motiven redet, ihn darum ohne Inhalt läßt.

besonders Wert legt: die Schwäche, die Kraftlosigkeit, so wie sie sich als Grundzug des jetzigen Zeitalters zeigte. Der frühere Fichte, der in noch ungebrochenem Vertrauen auf seine Kraft die Widerstände der Welt nicht für so zäh halten wollte und daher geneigt war, sie in den Willen und die Verantwortlichkeit des einzelnen zu schieben, sprach noch nicht von Kraftlosigkeit, sondern meinte, dem Menschen fehle nicht sowohl die Kraft als das Bewußtsein derselben und der Antrieb, sie zu gebrauchen.[1]) Was dies Bewußtsein und diesen Antrieb hemme, sei eine Gegenkraft, aber eine solche, die nur als „Gegen"kraft, nur als Reaktion auf eine angreifende Tätigkeit wirke, sonst aber beharre, und daher wie in der Physik so auch in der Ethik „Trägheit" genannt werden müsse. Mit feinem Blick leitet Fichte aus ihr die beiden andern „Grundlaster", Feigheit und Falschheit, ab. Feigheit ist die Trägheit, andern gegenüber seine Freiheit und Selbständigkeit zu behaupten, und führt den kühnen Charakteren gegenüber zu physischer und moralischer Sklaverei. Diese aber hat, obwohl nicht aus Selbstverleugnung sondern aus elender Selbstliebe entspringend, doch etwas so Demütigendes, daß sie einen Haß gegen die Unterdrücker erzeugt, der sich irgendwie entladen muß. Da er das auf offenem Wege nicht kann, so tut er es auf hinterhältigem, und so entsteht die Falschheit, der Trost der Feigen.[2])

Jedenfalls erscheinen dem aufstrebenden Kraftphilosophen die feindlichen Mächte nicht als Kräfte, sondern als Nichtse, höchstens können sie dem ankämpfenden Guten ein gewisses Beharrungsvermögen entgegensetzen, aus sich selbst aber wirken sie nichts. Sie wurzeln nicht in irgend welchen Trieben des Menschen, sondern nur in dem Mangel ihrer Befriedigung. Denn jeder Trieb des Menschen ist gut, nur muß er voll befriedigt werden, das aber kann nur durch Kraft geschehen, und somit sind nicht die Bedürfnisse die Quelle des Lasters, sondern das Streben, ihnen ohne eigenes Tun genügen zu wollen.[3])

Aber die fortschreitende Lebensarbeit Fichtes findet Widerstände, die durch „Trägheit" allein sich nicht erklären lassen. Er vertieft sich in ihrer Erfassung und mit ihr in der Fassung des Guten, oder wahrscheinlicher: wie sich ihm die Fassung des Guten vertieft, so auch die

[1]) IV, 204 f.
[2]) IV, 199 ff.
[3]) VI, 343.

seines Gegenteils, oder am wahrscheinlichsten: beide befruchten sich gegenseitig. Auf der einen Seite richtet sich der Blick von der bloßen Kraftentwicklung immer mehr zu ihrem Ziele, der „Zweck" der Moralität verdichtet sich zum Bilde Gottes, und das zur Endlosigkeit verdammte Ringen der Sittlichkeit krönt sich mit der religiösen Ruhe. Ebenso erscheinen auf der anderen Seite nicht mehr Faulheit und Schwäche als die eigentlichen Übel, sondern das, was aus ihnen resultiert: das Versagen gegenüber den Menschheitsaufgaben, das Beiseitstehen in der großen Weltentwicklung, das Bestreben, für sich selbst etwas bedeuten zu wollen, ein eigener Mittelpunkt sein zu wollen, kurz, der Egoismus. „Die Selbstsucht ist die Wurzel aller andern Verderbtheit" und „es gibt nur Eine Tugend, die — sich selber als Person zu vergessen, und nur Ein Laster, das — an sich selbst zu denken." [1]) Wir sahen in der Schilderung des Zeitalters, wie das Gift der Selbstsucht die Wurzel aller hohen Güter zerfraß und alle jungen Triebe unter ihrem kalten Hauche erschauerten. So unzweifelhaft Fichte das Böse mit den Worten „Trägheit" und „Schwäche" zu harmlos bezeichnet hatte und seiner Tiefe erst jetzt gerecht zu werden beginnt, so unzweifelhaft faßt er es auch jetzt noch nicht als etwas Positives. [2]) Überhaupt möglich ist die Selbstsucht nur in einer Schatten- und Scheinwelt, denn nur in dieser gibt es Einzelwesen, in der wahren Welt des Seins sind „alle Individuen in der Einen großen Einheit des reinen Geistes eingeschlossen", [3]) die ihm jetzt nicht mehr, wie zur Zeit, da er diese Worte schrieb, ein „unerreichbares Ideal" ist. Nur „in der Finsternis der irdischen Ansicht stehen alle Gegenstände getrennt da", nur „in der Dämmerung der irdischen Ansicht werden gefürchtet die verworren beleuchteten Gestalten und werden darum gehaßt". [4]) Aber wie der Atem des Frühlings das starre Eis belebt, so ist im Liebeshauch der Geisterwelt alles verflossen ins Ganze. Denn dies ist ihr unaufhaltsames Gesetz: nichts kann für sich leben, sondern alles Daseiende „falle zum Opfer dem ins Unendliche fort zu steigernden Sein". [5])

---

[1]) VII, 271, 35.

[2]) „Unsittlichkeit ist das wahre und lautere Nichts", heißt es zusammenfassend in der Sittenlehre von 1812. N III, 36; cf. IV, 394.

[3]) V, 416.

[4]) VII, 251 f.

[5]) VII, 62 f.

So wohnt das Unsittliche nur in der Schatten- und Nebelwelt und muß deshalb lediglich aus ihren Faktoren erklärt werden. Diese heißen: Selbsterhaltung, Lust und Unlust, und sie können wohl mit dem Guten in Konflikt kommen, wo es ihre Kreise kreuzt, nicht aber ihm positiv entgegentreten, und am allerwenigsten deshalb, weil es das Gute ist. „Die Verkehrtheit, daß sie das Gute haßten, weil es gut ist, und das Böse beförderten, aus reiner Liebe zum Bösen als solchem, ... diese Verkehrtheit schreibe ich keinem zu, der menschliches Angesicht trägt; denn ich weiß, daß dieselbe nicht in der menschlichen Natur liegt. Ich weiß, daß es für alle, die so handeln, inwiefern sie so handeln, überhaupt kein Böses oder Gutes, sondern lediglich ein Angenehmes oder Unangenehmes gibt; daß sie überhaupt nicht unter ihrer eigenen Botmäßigkeit, sondern unter der Gewalt der Natur stehen, und daß nicht sie selbst es sind, sondern die Natur in ihnen, die das erstere mit aller ihrer Macht sucht und das letztere flieht, ohne Rücksicht, ob es übrigens gut oder böse sei.“ [1]) Daher wird in dem idealen und „einzig wahren Staate überhaupt alle Versuchung zum Bösen, ja sogar die Möglichkeit, vernünftigerweise eine böse Handlung zu beschließen, rein abgeschnitten“; denn in ihm „zeigt das Böse keine Vorteile, sondern vielmehr die sichersten Nachteile, und durch die bloße Selbstliebe wird die Ausschweifung der Selbstliebe in ungerechte Handlungen unterdrückt“.[2])

Nicht eigentlich böser Wille herrscht daher auch in dem Gegenstück zu diesem Zukunftsstaat, das Fichte in der nachgelassenen „Episode über unser Zeitalter, aus einem republikanischen Schriftsteller“,[3]) seiner Zeit als Spiegel vorhält. Auch hier, wo der scharfe Philosoph am schärfsten ist, macht er als letzte Instanz für das ganze Elend verantwortlich einen „allen Glauben übersteigenden Stumpfsinn“. „Man konnte bei alledem nur von wenig Individuen unter ihnen sagen, daß sie bösartig oder gewalttätig seien — denn hierzu gebrach es bei der Mehrheit an Kraft —, sondern sie waren in der Regel bloß dumm und unwissend, feige, faul und niederträchtig“. Selbst die Fürsten, die als die höchststehenden auch am verderbtesten waren — so „blödsinnig und roh“, daß sie späteren Zeiten schlechthin unglaublich bleiben

[1]) II, 313 f.
[2]) II, 276.
[3]) VII, 519 ff.

müssen — selbst diese konnte man nicht beschuldigen, „daß sie ihre Völker für ihr Eigentum und für das Spiel ihrer Willkür hielten, indem sie in Wahrheit hierüber gar nichts hielten, sondern geboren wurden und lebten und starben, ohne daß sie jemals die Frage aufgeworfen hätten, wozu sie denn eigentlich da seien."

Letzten Grundes also begreift der Kraftphilosoph seine Gegner immer wieder aus der Schlaffheit. Die meisten hat er mit diesem einen Faktor sicher restlos konstruiert, andern aber scheint er doch durch eine allzu einfache Erklärung unrecht zu tun. Selbstsucht ist die träge und sinnliche Scheu, sich aufzuopfern — aber werden nicht scharfsinnige Philosophien des Egoismus mit einer Energie verteidigt, die sich nicht mit dem Worte „Stumpfsinn" abtun läßt? Der einzige Feind der Sittlichkeit ist die Lust — aber gibt es nicht einen untersten Abgrund des Bösen, ein „Allerheiligstes" des Bösen, das erst recht eigentlich den Namen „Böses", „radikal Böses" verdient und das Gute ablehnt, weil es das Gute ist? Und wo nicht Moralität ist, da ist Natur — aber kann nicht der Mensch „tierischer als jedes Tier" sein, indem er durch seine Laster bewußt der Selbstzerstörung zueilt und gerade aus ihr seine Wollust zieht? Es scheint, als hätten diese Abgründe in den Fichtischen Deduktionen keinen Platz, als müßte er sie ableugnen oder verflachen. Das ist jedoch nichts weniger als seine Absicht, und doch findet er sie mit seinen Grundanschauungen in Übereinstimmung — gerade weil er so tief in sie hinableuchtet.

Es ist wahr, neben der instinktiven Selbstsucht, die zwar tierisch ist, aber gerade deshalb von einer „gewissen Naturgemäßheit, die man gelten lassen muß",[1]) steht der „Fanatismus der Verkehrtheit, welcher sich nicht damit begnügt, selbst in seiner eigenen Person nichtswürdig zu sein, sondern, soweit er zu reichen vermag, alles ebenso nichtswürdig zu machen strebt, als er selbst ist, und den jeder Anblick eines Bessern außer ihm innig empört und zum Hasse aufreizt . . . . . So wie der von Gott Begeisterte will, daß ihm und allen seinen Brüdern, von allen Seiten und in allen Richtungen, ewig fort nur Gott entgegenstrahle, wie er ist in ihm selber: so will umgekehrt der von sich selbst Begeisterte, daß ihm und allen seinen Mitmenschen, von allen Seiten und in allen Richtungen, ewig fort nur das Bild seiner eigenen Nichts-

[1]) VII, 249.

würdigkeit entgegenstrahle. Er überschreitet durch dieses Heraustreten aus seiner Individualität die natürliche und menschliche Grenze des Egoismus und macht sich zum allgemeinen Ideale und Gotte; welches alles eben also der Teufel auch tut." [1]) Gewiß ist der Teufel viel gefährlicher als ein schwacher Mensch, aber wodurch unterscheidet sich denn die fanatische Propaganda gegen alle Selbstaufopferung von dem simplen Eigennutz, der stumm und selbstverständlich dem lieben Ich lebt? Durch ein Mehr an Selbstsucht? Ganz gewiß nicht. Dem bewußten Egoisten kann doch der Aberglaube von der Pflicht einer Selbstverleugnung nichts mehr anhaben, im Gegenteil, er könnte unter den alten Prunketiketten seine Maxime in einer Ausgiebigkeit ausbeuten, die ihm bei ihrer allgemeinen Anerkennung unmöglich wäre. [2]) Woher seine „Begierde", die „Blödsinnigen", die „sich durch ein Gespenst von Tugend und durch den Traum einer übersinnlichen Welt den ihnen schon vor dem Munde schwebenden Genuß entreißen lassen", [3]) „ebenso klug und so glücklich zu machen" wie ihn selbst? Freue er sich doch, „auf diese Weise recht vieler Mitringer und Mitbewerber um die Glückseligkeit entledigt zu werden". [4]) „Ja, was noch mehr ist, er teilt seine Verkündigung nicht so ganz gleichgültig mit, ob wir sie nun annehmen oder nicht." Woher geratet ihr denn so in Feuer, meine Herren Egoisten? „Ist jene Schwärmerei wirklich so verächtlich, als ihr behauptet: warum widersetzt ihr euch denn derselben mit soviel Wärme und Kraft? Laßt sie doch in sich selbst zerfallen." Woher diese Sucht nach Zustimmung, woher diese Angst, daß andere anders sein könnten? Wenn nun wirklich in einigen Menschen sich „ein unleugbar Höheres und Göttlicheres zeigte", es würde das der Selbstsucht des Egoisten nicht schaden, aber eine andere Folge würde allerdings eintreten: er, der sich bisher für den ersten Menschen hielt, würde zu „einem Subjekte niederer Art" degradiert. „Aller Fanatismus und alle wütende Äußerung desselben ist vom Anfange der Welt an bis auf diesen Tag ausgegangen von dem Prinzip: wenn die Gegner recht hätten, so wäre ich ja ein erbärmlicher Mensch." Aber die Furcht, sich verachten zu müssen, oder die Sehnsucht nach Selbstachtung ist

[1]) V, 547 f.
[2]) IV, 319 f.
[3]) VII, 3.
[4]) V, 231.

nicht aus der Natur noch aus der Selbstsucht noch aus dem sinnlichen Wohlsein abzuleiten, sondern ist ein Prinzip gerade jener Ordnung, welche die Egoisten bekämpfen. Sie fühlen, daß es um ihr Leben geht, aber nicht um ihr sinnlich-egoistisches, sondern um „die Möglichkeit, sich selber zu ertragen", also um ihr moralisches Leben. Gerade durch die Wut und Erbitterung ihres Kampfes erkennen sie den Gegner innerlich an, und wenn sich der Egoismus zu Prinzipien und scharfen Theorien verdichtet, so läßt er sich allerdings aus Trägheit und Sinnlichkeit allein nicht erklären, aber der neu hinzutretende Faktor ist kein neuer Feind, sondern er ist entlehnt aus dem eigenen Lager. Das Schlimmste ist so schlimm nur durch das Gute.[1])

Mit demselben Blicke, der selbst in den Henkern des Heilands noch den edlen Trieb entdeckt, ihn gerade in der Wut entdeckt, mit der sie ihren Gott kreuzigen, betrachtet Fichte nun auch das radikal Böse, den „Satanismus", von dem in der gegenwärtigen Literatur, speziell der französischen, zuweilen die Rede ist. Alles Unsittliche ist ein Nichtentwickeltes, ein Nichtgebrauch gewisser moralischer Fähigkeiten, eine Unfreiheit, eine Natur, und als solche unterworfen den Gesetzen der Natur: Selbsterhaltung, Streben nach Lust. Das Böse aber ist nicht bloßes Nichtsein des Guten, sondern eine Forderung: das Böse soll sein. Kann dieses Positive die letzte Konsequenz des Bloßnegativen sein? „Das Böse soll sein", ein solches Prinzip fragt nicht nach Lust oder Selbsterhaltung, es löst sich also mit einer gewissen Freiheit los von der Natur, kann das die Unfreiheit, kann das die Natur? Nimmermehr, Natur bleibt Natur, Unsittlichkeit ist nur das Nichtsein der Sittlichkeit, und wo sich etwas Positives zeigt, da kann es nur das eine und einzige Positive sein: das Gute. Und so folgt das Paradoxon: daß sich das Unsittliche zum Bösen auswächst, das verursacht nicht ein Plus an Unsittlichkeit, denn das ist überhaupt ein unsinniger Begriff, sondern ein Plus an Gutem, das Böse ist nicht die höchste Steigerung des Unsittlichen, sondern seine Schwängerung durch das Gute. Einfach unsittlich sein können nur die stumpfsinnigen Menschen; gerade die, in denen ein Stücklein des ewig Guten lebt, können sich nicht dabei beruhigen. Wenn dies Gute nicht stark genug zur Herrschaft ist, so ist es doch stark genug, um die Nichtigkeit und

[1]) IV, 320 f.; V, 425 f.

Erbärmlichkeit der bloßen Unsittlichkeit fühlen zu lassen und unerträglich zu machen, und weiterhin stark genug, um sie so aufzublasen, daß sie ertragen werden kann. Der Mensch stiehlt dann der Sittlichkeit, die für ihn unerreichbar ist, ihre königlichen Insignien und hängt sie seiner Unsittlichkeit um, aus dem schimpflichen und jedesmal erneuten Überwältigtwerden durch die Lust macht er ein Prinzip, das absolut gelten soll: das Böse um des Bösen willen, und stellt es dem Prinzipe der Sittlichkeit, dem er sonst nicht unter die Augen treten könnte, in scheinbarer Ebenbürtigkeit gegenüber. Sein kleines Ich, das sich nicht zur Sittlichkeit erheben konnte, müßte vor ihrer Majestät in das entsetzliche Nichts versinken, fände es sein Selbstgefühl nicht wieder in einem trotzigen „Nun gerade nicht". Wie schwächlich sagt der Unsittliche zur Moralität: du sollst wohl sein, aber ich bin nicht stark genug für dich, und wie stolz der Böse: du sollst nicht sein, ich will dich nicht. Freilich ist dieser Stolz nur ein geborgter, der „Affe Gottes" heißt der Teufel von je, und sein Prinzip ist nichts als seine „Lebenslüge", ohne die er nicht existieren könnte.[1]) „Denn auch der Teufel hasset das Gute nicht schlechthin darum, weil es gut ist, wodurch derselbe völlig undenkbar würde: sondern aus Neid, und weil er selbst es nicht an sich zu bringen vermag." [2]) So ist zwar das Reich des Bösen das Gegenstück zum Reich der Vollendung, und darum das tiefste unter Fichtes fünf Zeitaltern, aber es ist nicht das letzte, es ist kein Ende, seine Geschlossenheit ist eine nur scheinbare, und gerade durch seinen Tiefstand trägt es die Keime der Höherentwicklung in sich. Als einzig mögliche Brücke zwischen „Vernunftinstinkt" und „Vernunftwissenschaft" dient das Böse dem Weltplan dadurch, daß es sich wehrt, ihm zu dienen, und je rasender es niederreißt, desto mehr baut es auf.

So sind auch die Unnatürlichkeiten, durch die der Mensch „unter das Tier" herabsinkt, gerade der Beweis, daß er mehr ist als das Tier, und dieses „unter" ist in Wahrheit ein „über", ist die wunderlich und schauerlich maskierte Göttlichkeit. „Selbst, daß der Mensch des Lasters sich fähig findet, zeigt, daß er zur Tugend bestimmt ist" [3]) — nicht

---

[1]) cf. VIII, 365.
[2]) V, 547.
[3]) IV, 204.

etwa, weil sich über dem Nullpunkt seiner Tierheit eine Freiheit aufbaute, die als absolute Indifferenz nach rechts oder links ausschlagen könnte. Sondern Freiheit gibt es nur zum Guten, und alles Übel stammt nur aus dem Nichtgebrauch der Freiheit. Aber wenn dieser edle Keim verkümmert, so ist es darum nicht, als ob er einfach nicht da wäre. Die Seele schließt sich nicht über ihm und wächst nicht über ihm zusammen zu einer widerspruchslosen Einheit, wie das Tier sie darstellt, das darum durch naturgemäße Befriedigung seiner Triebe sich lückenlos ausgefüllt fühlen kann. Sondern das Loch bleibt, und die Qual, die es verursacht, ist so gebieterisch, daß der Unglückliche mit bewußtem Niedertreten seiner natürlichen Neigungen und Daseinsbedingungen — Selbsterhaltung, Triebe der Liebe, des Mitleids ꝛc. — immer neue Opfer sinnlicher Befriedigungsversuche in die gähnende Leere hineinwirft — je tiefer seine moralische Veranlagung war, je tiefer also die Kluft sich auftat, desto unsinniger, desto „lasterhafter" hineinwirft — vergeblich! Der Abgrund läßt sich mit irdischen Genüssen nicht ausfüllen, denn er ist geschaffen für die Sittlichkeit, und der Mensch, der nicht moralisch sein will, geht auch physisch zugrunde (wenn auch nicht in jedem einzelnen Verwirklichungsfalle, so doch der Tendenz nach), und insofern steht er unter dem Tiere.[1]) Das gerade ist die unendliche Weisheit, die sich im Menschen offenbart, und so wird am jüngsten Tage dem vollendeten Reich Gottes nicht ein vollendetes Reich des Satans gegenüberstehen, sondern es wird in sich selbst zerfallen sein, denn es ist widerspruchsvoll in sich. Die Weltentwicklung ist kein Pendel, der jede höhere Schwingung ins Positive hinein mit dem fatalen Korrelat eines desto weiteren Rückschlags bezahlen muß, sondern sie geht geradeaus, und je böser das Böse ist, desto schneller treibt es dem guten Ziele zu.

b) Wie das Empirische zwiefach über sich selbst hinausweist.

Gerade in seiner extremsten Ausbildung ließ sich das Böse nicht aus sich selbst erklären, gerade da deutete es auf sein Gegenteil. Schon als moralisches Phänomen ist es nicht in sich geschlossen, ebenso wenig aber in seiner eigensten Sphäre, der Natur mit ihrem natür-

[1]) III, 82: „Ist er ein Tier, so ist er ein äußerst unvollkommenes Tier, und gerade darum ist er kein Tier."

lichen Endziel, der Lust. Die Lust war ja die treibende Kraft in dem einfachen Uhrwerk des Unsittlichen und der Schlüssel zu seinen finstersten Kammern. Aber während die untermenschliche Natur sie so einfach und selbstverständlich erreicht, trägt für den Menschen, der bloß natürlich sein will, alles den Stempel des Unfertigen, Unselbständigen und Friedelosen, weist über sich selbst hinaus auf ein Jenseitiges, auf ein Reich der Vollendung, der Selbständigkeit und der Ruhe. Wo dieses Reich liegt, ob es überhaupt ein solches Reich gibt, das wissen sie nicht, sie wissen nur, daß sie es auf ihrem Wege nicht erreichen. „Mutig begeben sie sich auf diese Jagd der Glückseligkeit, innig sich aneignend und liebend sich hingebend dem ersten besten Gegenstande, der ihnen zufällt und der ihr Streben zu befriedigen verspricht. Aber sobald sie einkehren in sich selbst und sich fragen: bin ich nun glücklich? — wird es aus dem Innersten ihres Gemüts vernehmlich ihnen entgegentönen: o nein, du bist noch ebenso leer und bedürftig als vorher. Hierüber mit sich im reinen, meinen sie, daß sie nur in der Wahl des Gegenstandes gefehlt haben, und werfen sich in einen andern. Auch dieser wird sie ebenso wenig befriedigen als der erste; kein Gegenstand wird sie befriedigen, der unter Sonne und Mond ist . . . . . So sehnen sie und ängstigen ihr Leben hin; in jeder Lage, in der sie sich befinden, denkend, wenn es nur anders mit ihnen werden möchte, so würde ihnen besser werden, und nachdem es anders geworden ist, sich doch nicht besser befindend; an jeder Stelle, an der sie stehen, meinend, wenn sie nur dort, auf der Anhöhe, die ihr Auge faßt, angelangt sein würden, würde ihre Beängstigung weichen; — treu jedoch wiederfindend, auch auf der Anhöhe, ihren alten Kummer . . . . . Und so irret denn der arme Abkömmling der Ewigkeit, verstoßen aus seiner väterlichen Wohnung, immer umgeben von seinem himmlischen Erbteile, nach welchem seine schüchterne Hand zu greifen bloß sich fürchtet, unstät und flüchtig in der Wüste umher, allenthalben bemüht, sich anzubauen; zum Glück durch den baldigen Einsturz jeder seiner Hütten erinnert, daß er nirgends Ruhe finden wird, als in seines Vaters Hause.“ [1])

Die Menschen wissen, daß sie etwas nicht erreichen, das ist das erste und nur Negative, aber es weist doch auf etwas Positives hin,

[1]) V, 408 f.

nämlich eben auf dieses Etwas, das sie nicht erreichen. In seinen letzten Worten deutet Fichte den positiven Sinn der vergeblichen Jagd nach dem Glück an: es ist die „Sehnsucht nach dem Ewigen", es ist das Verbanntsein Eines, der Gott liebt, in eine Welt, die er nimmer lieben kann, wie er sich auch müht. Daher klingt bei ihm der Seufzer, der als Grundton alle Freuden und Plagen des Lebens begleitet, auch so: „unmöglich kann ein solches Leben meine wahre Bestimmung sein . . . . . Ein heiliger Mann sagt dies mit besonderer Stärke: sogar die Kreatur möchte sich sehnen mit uns, und seufzen immerdar, daß sie frei werde vom Dienste der Eitelkeit, dem sie unterworfen ist wider ihren Willen".[1]) Diese Deutung werden die meisten Menschen nicht zugeben, sie bleiben bei der negativen Tatsache stehen. Die „Sehnsucht nach dem Ewigen" wird von ihnen zwar gefühlt aber nicht als solche verstanden, sie wendet ihnen nur ihre unbequeme Seite zu, und sie suchen sie daher soviel als möglich abzustumpfen und zu ertöten „und nennen nun diese Dumpfheit die einzige wahre Weisheit, dieses Verzweifeln am Heile das einzige wahre Heil, und die vermeinte Erkenntnis, daß der Mensch gar nicht zur Glückseligkeit, sondern nur zu diesem Treiben im Nichts, um das Nichts, bestimmt sei, den wahren Verstand". Und wenn es durch solche Philosophie nicht ganz gelingt, die „Narrheit" jenes sehnsüchtigen Triebes zu unterdrücken und „sich durch Kunst wieder zum Tiere zu machen", „so sucht man durch andere Mittel ihn zum Schweigen zu bringen. Man versucht, sich selbst mit jenem Streben aufzuziehen und lächerlich zu machen, indem man überhaupt es lächerlich zu machen sucht; um an sich selbst Rache dafür zu nehmen, daß man sich doch einmal überraschen und ergreifen ließ, auch, damit ja die anderen einer solchen Schwachheit uns nicht für fähig halten. Man flieht keine Gesellschaft ärger, als die seiner selbst, und um nie mit sich selbst allein zu sein, sucht man alle Teile des Lebens, die uns von den uns ohnedies von uns selbst entfernenden Geschäften übrigbleiben, in ein Spiel zu verwandeln. — Dieser Zustand ist nicht natürlich. Kinder mögen von Natur gern spielen, weil ihre Kräfte ernsthafteren Geschäften noch nicht gewachsen sind: wenn aber Erwachsene nichts mögen, als spielen, so geschieht es nicht um des Spieles willen, sondern weil sie über dem Spiele etwas anderes ver-

[1]) V, 203.

gessen wollen . . . . . Leichtsinn und Frivolität — und zwar, je höher sie steigen, desto mehr — sind untrügliche Kennzeichen, daß im Innern des Herzens etwas ist, das nagt, und welchem man gern entfliehen möchte; und sie sind gerade dadurch unverwerfliche Beweise, daß die edlere Natur in diesem noch nicht ganz ausgestorben. Wer es vermag, einen tiefen Blick in solche Gemüter zu werfen, dem geht der schmerzlichste Jammer auf über ihren Zustand und über die unaufhörliche Lüge, in der sie sich befinden; indem sie alle glauben machen wollen, daß sie höchst glücklich und vergnügt seien, und von ihnen wieder die Bestätigung erwarten, indes sie bei sich selbst niemals Glauben finden; — zugleich mit einem wehmütigen Lächeln über ihr Bestreben, schlimmer zu scheinen, als sie wirklich sind".[1])

Sie wissen es nicht, daß dieser scheinbare Mangel nur die Andeutung eines tieferen Besitzes ist, daß diese Unstillbarkeit nicht ihr Leben als das Reale in ein Scheinleben auflöst, sondern vielmehr das Reale in ihrem in Wirklichkeit nur scheinbaren Leben ist. „Gerade das ja, daß nichts Endliches und Hinfälliges sie befriedigen kann, das ja gerade ist das einzige Band, wodurch sie noch mit dem Ewigen zusammenhängen und im Dasein verbleiben; fänden sie einmal ein endliches Objekt, das sie völlig zufriedenstellte, so wären sie eben dadurch unwiederbringlich ausgestoßen von der Gottheit und hingeworfen in den ewigen Tod des Nichtseins." Freilich, daß die Sehnsucht nach dem Ewigen „die innigste Wurzel alles endlichen Daseins" ist, das läßt sich den Menschen durch Theorien und Beispiele nicht beweisen; um sie zu überzeugen, muß man sie selbst auf frischer Tat ertappen, ihnen an ihren eigenen Seelen neben der Gebärde des Ekels nach unten die der Anbetung nach oben zeigen, und das ist nur möglich durch das Experiment.

Ein solches Experiment hat Fichte in der dritten und vierten Vorlesung der „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" nach ausdrücklicher vorheriger Ankündigung ausgeführt. Er entrollt vor seinen Hörern grandiose Bilder der Heroen der Menschheit, die ihr persönliches Leben für die Gattung, für die Ideen aufopferten, und fragt sie, wie ihre Seele auf diese Bilder reagiere. Bleibt sie stumm, so wolle er voll-

[1]) VII, 249 f.

kommen mit den Menschen fertig sein und gänzlich an ihnen verzweifeln.[1]) Aber es ist unmöglich, daß sie stumm bleibt. Beim Anblick dieser Bilder erfüllt sie vielmehr ein ganz „spezifisches Gefühl", auch wider ihren Willen und durch alle Verbildung einer verderbten Zeit hindurch. Dieses Gefühl ist das der „Achtung und Bewunderung", ist „Ehrfurcht", „verknüpft mit einem stillen, nichtachtenden Rückblicke auf sich selbst und der geheimen Sehnsucht, auch also zu werden", und durch dieses Gefühl ist bewiesen, daß im Gemüte des Hörers „ein Prinzip liege, des Inhalts: daß die Person der Idee zum Opfer gebracht werden *solle*, und daß dasjenige Leben, in welchem dies geschieht, das einzige wahre und rechte sei; demnach daß, wenn man die Sache nach der Wahrheit und wie sie an sich ist, ansehe, das Individuum gar nicht existiere, da es nichts gelten, sondern zugrunde gehen solle; dagegen die Gattung allein existiere". Dieses Gefühl ist aus dem empirischen Charakter nicht zu erklären, dem es vielmehr entgegengesetzt ist, sondern es ist „der Funke, der den Menschen noch in der Vernunftkette hält", „es ist ein Stück Vernunft im Menschen, die in dem Bilde des Heroen sich selbst liebend ergreift".[2]) Diese Möglichkeit, irgend etwas uneigennützig, aus einem Grunde schlechthin a priori achten zu können, — so führt die Sittenlehre weiter aus — ist das „Unaustilgbare" in der menschlichen Seele. Es kann ungebraucht und unentwickelt darin liegen, aber weder ausgerottet noch auf ein ihm fremdes Objekt gerichtet werden. Die Sinnenlust wird nie, aber alles Achtungswerte wird sicher geachtet.[3]) Der Affekt der Achtung drückt ein ganz eigentümliches Verhältnis des Betrachtenden zum Objekte seiner Betrachtung aus — ein Verhältnis, das sich in dieser Sinnenwelt niemals findet, die begehrt, geliebt, genossen, aber nicht geachtet wird. Die Achtung ist ein Wohlgefallen, aber nicht ein ästhetisches, sondern ein willenerfülltes Wohlgefallen, ihr Objekt hat nicht das Kennzeichen des Schönen, daß es nicht gefordert werden darf, sondern es wird höchst kategorisch gefordert, es wird betrachtet mit dem Gefühl, daß es sein *soll*. Dies *soll* sein heißt aber nichts anderes als: ich *will*, daß es sei, und zwar will ich es nicht aus irgend einem Grunde, sondern ich will es, *weil* ich es will. Die Beziehung zum Willen, die im Affekt der Achtung

[1]) VII, 70.
[2]) VII, 37—42.
[3]) IV, 317.

liegt, tritt auch sofort dadurch hervor, daß der Mensch, der etwas achtet, sogleich den Trieb in sich fühlt, sich selbst zu achten, einen Trieb, der ebenso unaustilgbar ist wie die Selbstliebe. Kein Mensch kann sich kalt verachten, keiner sich achten, wenn er verächtlich ist.[1])

Ein Wollen ist im tiefsten Innern des Menschenherzens aufgefunden, ein Wollen, das aus dem empirischen, individuellen Menschen, das aus der ganzen Sinnenwelt, die ihn umgibt, nicht erklärt werden kann. Die Sinnenwelt ist mechanisch, und das empirische Handeln ist teleologisch, dieses Wollen aber ist weder mechanisch noch teleologisch, es weiß nicht, woher es kommt und wohin es geht. Es ist da und fordert und will seine Durchsetzung. Und der Mensch, der seiner Stimme einmal Gehör gegeben hat, wird sie nie wieder los, sie begleitet ihn in jeder Stunde seines Lebens und wird mit jeder neuen Stunde lauter und gebieterischer. Staunend anfangs und dann immer deutlicher findet er in diesem unerklärlichen Wollen den tiefsten Kern seines Wesens und entdeckt, daß er alles, was er bisher suchte und begehrte, eigentlich gar nicht *wollte*, daß diese Welt, in der er gleich tausend anderen gedankenlos herumspielte, gar nicht *seine* Welt ist, und er fühlt sich hineingerissen in die ungeheuerste Umwertung der Werte.

c) Der gute Kern.

So führte ein Affekt, der sich im Menschen erregen ließ, von ihm selbst aber meist nicht beachtet wird, weil er nichts damit anzufangen weiß, der Affekt der Achtung, in eine ungeahnte Tiefe hinab, er führte auf nichts weniger als auf ein neues, zweites Ich, das in Wahrheit das erste und wahre Ich ist. Fichte nennt es das *reine* Ich, weil es von allem Individuellen und Empirischen unabhängig ist. Es ist die Notwendigkeit gegenüber dem Zufall und darum die Klarheit gegenüber der Unbegreiflichkeit. Es ist nicht wahr, daß mit der neuen Tiefenentdeckung eine neue Schwierigkeit und Verwicklung in die Menschenseele kommt, nur auf der Oberfläche ist Dunkelheit und Verwirrung, in der Tiefe ist Klarheit und Licht.[2]) Das reine Ich ist die Wahrheit gegenüber dem Schein, es ist die Freiheit gegenüber den Ketten des Mechanismus, denn es bestimmt sich nach eigenen Gesetzen zu absoluter Unabhängigkeit und Selbsttätigkeit.

[1]) IV, 318.
[2]) V, 416.

Es ruht auf sich selbst und ist darum die Einheit gegenüber der Zerflossenheit, die Gemeinsamkeit der Menschen gegenüber ihren individuellen Differenzen. Diese Gleichheit aber muß selbst wieder in einer noch tieferen Einheit begründet sein, und das reine Ich ruht daher auf sich selbst — nur dem Empirischen gegenüber; wie es über dieses Empirische hinweghob, so weist es auch seinerseits wieder über sich selbst hinaus: es stellt dar „das Ganze der vernünftigen Wesen, die Gemeine der Heiligen".[1]) Die Tatsache, daß das zu Ende gedachte reine Ich auf einen umfassenden Zusammenhang hindeutet, daß die tiefste Vertiefung der Persönlichkeit ins Unpersönliche ausläuft, hat Fichte später besonders betont, und er spricht darum nicht mehr vom reinen „Ich", sondern vom reinen „Begriff" und „Bild Gottes".

Doch wie man diesen tiefsten Bestandteil der Seele auch nennen möge, er liegt jedenfalls im Grunde jedes Menschenherzens, sei es auch noch so unentwickelt und verborgen, und um daran zu glauben, dazu gehört nicht ein stumpferer sondern ein schärferer Blick als der des sogenannten Menschenkenners. Wenn das Wort „Menschenkenner" einen gewissen pessimistischen Beigeschmack hat, und wenn man dabei unwillkürlich an ein sarkastisches oder resigniertes Lächeln denkt, so liegt das nicht an seiner Tiefe sondern an seiner Oberflächlichkeit. Gutgläubiger Optimismus ist flach, gewiß, aber stockungläubiger Pessimismus ist nur um weniges minder flach. Eine Hülle hat er glücklich durchdrungen und jubelt und schreit: siehe, der Kern, und merkt es nicht, daß er mit der Auflösung dieser ersten Hülle all seine Schärfe und Kraft aufgezehrt hat und darum nicht erkennen kann, daß auch dieser angebliche Kern wiederum nur Hülle ist; unter dieser erst liegt die dritte, die wahre Stufe, und diese ist eitel Güte. Der Pessimist sieht sicher ein Stück tiefer als die Harmlosigkeit namentlich der Jugend, aber in seiner Selbstzufriedenheit über den überwundenen Standpunkt übersieht er, daß auch er noch nicht zu Ende kam, daß auch er noch ein Steckengebliebener ist auf dem Wege menschlicher Herzenskenntnis. In ihrer Vollendung ist diese vielmehr das, was ein tiefsinniger Denker und eigentlich schon Fichte selbst als den Grund des Weltgeschehens erkannte, ein dialektischer Prozeß. Zu Anfang glaubt der Mensch noch an die Menschen, dann erscheint ihm plötzlich alles verdüstert und

[1]) IV, 255.

sinnlos, und schließlich glaubt er wieder an sie, aber dieser Glaube ist unendlich tiefer und reicher als der erste, und er ist unverwundbar, denn er hat alle Zweifel und Widerstände in sich aufgenommen.

Für einen solchen Blick bekommt der Mensch, wie er gewöhnlich ist, ein ganz eigentümliches Aussehen. Seine Seele ist nur in ihren Außenwerken lebendig, ihre Tiefe ist zwar da — denn sonst könnten auch die Außenwerke nicht da sein — aber sie ist kalt und starr. Das geistige Leben nimmt in seiner Entwicklung denselben Gang wie der physische Tod, es „beginnt zuerst in den äußersten und vom Mittelsitze des Lebens entferntesten Gliedmaßen und verbreitet sich von ihnen weiter nach dem Mittelpunkte, bis es endlich das Herz trifft". Die Menschen gleichen daher jenen aus der Erde wachsenden Fröschen, die ein alter Philosoph beobachtete: „einige Teile, etwa die Vorderfüße, hätten sich schon recht gut entwickelt, indes die übrigen Gliedmaßen noch ein roher und unentwickelter Erdklumpen seien." Ihr Leben fühlt, liebt und genießt sich nur in seinen empirischen Extremitäten, ihr wahres Sein „schießt bei ihnen erst an, nicht als lebendiges Fleisch und Blut, sondern als eine breiartige Masse", als fremder Dunst, weil sie noch nicht „ihre geistigen Fühlhörner bis dahin ausgestreckt haben". [1]) Wie Alkibiades im Symposion den Sokrates, so kann man alle Menschen den geschnitzten Silenen vergleichen, die sich öffnen ließen und in ihrem Innern einen Gott bargen. Oder man kann sie mit Emerson „der Fassade eines Tempels, in dem alle Weisheit und alles Gute enthalten ist," oder den arabischen Scheichs vergleichen, „die in einfachen Häusern wohnen und nach außen Armut simulieren, nur um der Habsucht des Paschas nicht zum Opfer zu fallen, und die Schaustellung ihres Reichtums für Stunden vertrauter und bewachter Zurückgezogenheit aufsparen". [2]) Fichte selbst gebraucht zuweilen das Bild vom Schlaf. „Es ist nur ein schwerer Fiebertraum, der die Stirn des Egoisten umzieht", und er ist ein „Schlummerer in der Wiege für das ewige Leben". [3]) „Der sinnliche Mensch ist im Somnambulismus, das wahre Wachen ist das Leben in Gott, das Freisein in ihm, alles andere ist Schlaf und Traum." Aber, so kann man hinzufügen, es

[1]) V, 432—436.
[2]) Essays, Reclam, S. 85 und S. 91.
[3]) VII, 63.

ist kein tiefer und ungestörter Schlaf. Es ist ein Halbschlummer, in den bestimmte Wirklichkeitsempfindungen hineinragen, als ein Raub und ein Spiel für den Traum: er umkleidet sie mit bunten Deutungen und sucht sie mit abenteuerlichen Mitteln zu beseitigen oder zu befriedigen. Aber seine Mühen sind vergebens und stets von dem dumpfen Gefühle begleitet, daß diese Empfindungen aus einer Wirklichkeit stammen und gegen Traumwaffen unverwundbar sind — bis schließlich das Erwachen alles erklärt und auflöst. Oder Fichte gebraucht das noch stärkere Bild und nennt den empirischen Menschen tot, nicht seiend, sein Leben ist ein Leben nur „unter dem Gesichtspunkte des Scheins". Freilich könnte es nicht einmal scheinen, „wenn es nicht doch auf irgend eine Weise von dem wahrhaftigen Sein gehalten und getragen würde." Darum muß es etwas geben, was den Schein auch nur zum Schein macht, was es möglich macht, daß es einen Tod überhaupt „gibt", und dieser geheime Faden ist die Sehnsucht nach dem Leben.[1]) Unter dem Toten, das scheinbar lebt, schlummert das Leben, das scheinbar tot ist, und beides verbindet die Sehnsucht. Sie macht, daß das Tote zu leben scheint, aber sie macht auch, daß das Leben tot zu sein scheint — weil es nur die Sehnsucht ist.

Wer die Menschen in diesem eigentümlichen Aufbau durchschaut hat, tritt nun auch in die entsprechenden mannigfaltigen Beziehungen zu ihnen. Zunächst „wird er zur ewigen Vorsicht emporseufzen: dies sind also meine Brüder? Dies die Gesellschafter, die du mir auf den Weg des Erdenlebens gegeben hast? Ja, sie haben meine Gestalt, aber unsere Geister und unsere Herzen sind nicht verwandt, meine Worte sind ihnen Worte aus einer fremden Sprache und mir die ihrigen; ich höre den Schall ihrer Töne, aber da ist nichts in meinem Herzen, was denselben einen Sinn geben könnte! O, ewige Vorsicht, warum ließest du mich unter solchen Menschen geboren werden?"[2]) Gleichgültigkeit und Verachtung sind die erste natürliche Reaktion, aber sie sind eine Versuchung, die überwunden werden muß, denn sie fassen nicht den ganzen Menschen, und gerade sein Wesentliches lassen sie beiseite. Dieser „essende, trinkende, pflanzende, rechnende Mensch" ist allerdings erbärmlich und ist allerdings der Mensch, aber sein Wesentliches

[1]) VII, 401 ff.
[2]) VI, 339.

ist garnicht das, was er ist, sondern jenes andere, das unsere Knie sich beugen machen würde, „wenn er es in seinem Handeln ausstrahlen ließe," es ist das, was er sein soll. Die Menschen verachten heißt, sein eigenes Bestes verachten, und ist Gotteslästerung.[1]) Denn derselbe Gott, der in mir wohnt, wohnt auch in allen andern, und die Absicht, ihn nur in sich selbst liebend ergreifen zu wollen, wäre ein innerer Widerspruch und ist darum, wo sie ausgesprochen wird, frivole Redensart und „Pharisäismus". Die Gottesliebe ist darum nichts anderes als „allgemeine Menschenliebe", die freilich wiederum nicht den ganzen gegebenen Menschen umfaßt, sondern nur seine „sittliche Grundlage", nur „die wahre, bleibende Person", die sie „frei machen möchte von der Umhüllung".[2]) Darum geht neben ihr der Haß, nicht die Verachtung, aber der Haß gegen den zeitlichen Menschen oder vielmehr gegen die Zeitlichkeit im Menschen. Denn wenn auch einer durch und durch in das bloß Scheinbare versenkt und nicht ein Zipfelchen des Ewigen in ihm zu finden wäre, so wäre er darum noch nicht durchaus nichts. Es gibt etwas, „was diese Erscheinung noch hält, sie auf Gott bezieht und in ihm trägt," und das „ist die jenseits ihres Wissens liegende bloße Möglichkeit, sich zum intelligiblen Standpunkte zu erheben". „Es muß doch noch nicht ganz unmöglich sein, daß du dich zu Ideen erhebst, da dich Gott noch in dem Erscheinungssysteme der Intelligenzen duldet." Freilich „dieses Dekret von der fortdauernden Möglichkeit eines Seins zurückgenommen, zerfließen sie" — aber es ist nicht zurückzunehmen. Wenn es auch der pflichtgemäßen Liebe nicht so leicht ist wie dem pflichtgemäßen Haß, im gewöhnlichen Menschen den Punkt zu finden, wo sie einhaken kann, ja, wenn es ihr unmöglich ist, so soll sie darum doch nicht verzweifeln, sondern sich auf den Glauben an die Vorsehung zurückziehen und von dort aus weiter lieben. „So gewiß jener lebt, so gewiß will der Begriff oder Gott, daß er sich bessere, und setzt es voraus." Der Sittliche in seiner Menschenliebe „gibt darum keinen auf, der Menschenangesicht trägt, wie er auch erscheinen möge. So lange die Natur einen duldet im Leben, so lange duldet er ihn und glaubt und hofft. . . . . Richten und Verdammen ist so fern von ihm, als es fern ist von dem absoluten Begriffe".[3])

[1]) IV, 312 f.; cf. V, 194.
[2]) N III, 92 ff.
[3]) N III, 94.

Um abschließend das schöne Bild aus den „Reden an die deutsche Nation" anzuführen: Fichte steht unter der erstorbenen Menschheit wie der „Seher am Wasser Chebar", den der Herr auf ein Feld führte, das voller Gebeine lag, und siehe, sie waren sehr verdorret. Und der Herr ließ ihn weissagen. Da rauschte es und regte sich, und die Gebeine fügten sich wieder aneinander, ein jegliches an seinen Ort, und kam Odem in sie, und sie wurden wieder lebendig und richteten sich auf ihre Füße, und ihrer war ein sehr großes Heer.[1])

Das Charakteristische der menschlichen Seele war, daß sie ein Bau zweier Stufen ist, und daß die ihr aufgegebene Entwicklung von der niederen, gegebenen zur höheren, erst zu erringenden geht. Der frühere Fichte hält diese Entwicklung für unvollendbar,[2]) der spätere aber zeichnet im Religiösen das Bild dessen, hinter dem das Empirische im wesenlosen Scheine liegt. Hat ein solcher Mensch das Eigentümliche des Menschseins abgelegt und ist er aus einer Stufenfolge zu einer Geschlossenheit geworden? Dann wäre er ein ganz unfichtischer Mensch geworden. Darum kann er die höhere Stufe nicht erreicht haben, um darauf auszuruhn, sondern nur, um sofort eine neue zu erblicken und zu erklimmen. Es ist wahr, er ist von Gott restlos ergriffen, aber das „Erscheinen Gottes im Gesichte ist ein unendliches". Nie tritt in die menschliche Seele ein „sein unmittelbares Bildnis, sondern immer nur das Bild von seinem zukünftigen Bilde, welches wiederum nur ein Bild ist von dem jedesmal zukünftigen Bilde, und so ins Unendliche fort; das eigentliche Urbild aber wird niemals wirklich, sondern liegt über aller Zeit".[3]) Dies ist eben das Wesen Gottes, daß er nie *ist*, sondern immer nur sein soll; *wäre* er, so rückte er damit in die Gleichgültigkeit des Seins neben Tisch und Stein, die eben auch bloß *sind*. „Nur das im Werden Begriffene lebt, das Fertige wird aus dem Umkreise des Lebens ausgetrieben . . . . Es ist zum Produkt erloschen: es ist darum durch und durch tot."[4]) Das Sein ist das „eigentliche Nichts, das in seiner Beharrlichkeit und Ruhe klar das Gepräge des Todes an sich trägt".[5]) Also nicht nur die noch im

[1]) VII, 310.
[2]) IV, 182: Der „ursprüngliche Charakter" ist „nur eine Idee".
[3]) N III, 152.
[4]) N III, 330; N I, 23.
[5]) N III, 257.

Empirischen befangene Seele, sondern auch die, die schon ganz im Intelligiblen lebt, muß noch immer nach innen fortwachsen, und gerade je vollendeter sie ist, desto unerreichbarer wird ihr ihr wahrer Schwerpunkt erscheinen. Auch der am weitesten in sich hinabgestiegene Mensch hat noch eine Tiefe, hat noch zwanzig Tiefen, die sein Fuß noch nicht betrat und nie betreten wird, und gerade darin liegt ihr Wert. So erkennt Fichte das Wesen des Menschen darin, daß er nie ein Mensch ist, sondern immer ein Mensch wird: „wir sind wirklich gar nicht da, sondern nur Embryone, aus denen etwa ein Mensch werden könnte", und „unser Geschlecht ist der Embryo eines Menschengeschlechtes, mit welchem die ewige Zeit schwanger geht".[1])

3. Die Herausarbeitung des Guten.

a) Seine Aufzeigung.

Wir sahen, daß die Wissenschaftslehre sich als eine Reformation fühlte. Neue und unerhörte Ideale aufzustellen und die Entwicklung zu ihnen hin in die Wege zu leiten, diese eminent praktische Aufgabe nimmt sie als ihre Mission in Anspruch. Und doch betont sie als echte Wissenschaftslehre jederzeit ihren rein theoretischen Charakter. Das scheint ein Widerspruch und ging darum schon den Zeitgenossen schwer ein. Der Aufsatz „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" wäre nicht so verhängnisvoll geworden, wenn man seine Eingangsworte verstanden hätte: es handelt sich nicht darum, Gottes Dasein zu beweisen, sondern nur den Grund unseres Glaubens an ihn aufzuzeigen, „die Philosophie kann nur Fakta *erklären*, keineswegs selbst welche hervorbringen".[2]) Aber wie kann auch ein sittlicher Reformator eine Sittenlehre schreiben, die nur „Theorie des Bewußtseins unserer moralischen Natur" ist und durch die der Mensch so wenig moralischer wird, als sich Raum und Zeit nach ihrer Deduktion anders anordnen als vorher?[3]) Wäre es ihm nicht schicklicher, eine „Weisheitslehre" ausführlich zu behandeln, als ihr in der „Ascetik"

[1]) IV, 417 und 419.
[2]) V, 178.
[3]) IV, 15.

nur einen kurzen, außerwissenschaftlichen Anhang zu widmen und nicht einmal drucken zu lassen?[1]) Wie kann er schon das Wort „Weisheitslehre" so wenig lieben, daß er ihm das Ärgste nachsagt, was er einem Worte nachsagen kann: es finde sich nur noch in der Nicolaischen Bibliothek?[2])

Für den, der weiß, wie Fichte sich den Menschen innerlich aufgebaut dachte, lösen sich diese Widersprüche von selbst. Die Wissenschaftslehre will allerdings der steckengebliebenen Menschheit, die nicht mehr aus noch ein weiß, neue und ungeahnte Ziele zeigen, aber diese Ziele brauchen nicht erst geschaffen zu werden, sondern sie sind da — wenngleich ungesehen und ungewußt. „Unsere bestehende Welt ist fertig. Unser wirkliches Leben kann nichts weiter tun, als dieser Welt Stück für Stück inne werden. Das Leben ist kein Erzeugen, sondern ein Finden." Und darum ist auch „das Geschäft der Wissenschaftslehre nicht ein Erwerben und Hervorbringen eines Neuen, sondern lediglich ein Verklären dessen, was da ewig war und ewig wir selbst war".[3])

Die Wissenschaftslehre löst also ihre erste reformatorische Aufgabe, die Festsetzung eines neuen und allgemein anerkannten Ideals, nicht dadurch, daß sie erstens das Ideal aufstellt und zweitens die Menschheit dazu zu bekehren sucht, sondern beides fällt unmittelbar zusammen. Sowie ihr Ideal auch nur begriffen ist, muß es auch sofort als notwendig anerkannt werden. Lediglich dadurch, daß sie es beschreibt, tritt sie als bestimmende Lebensmacht an jeden einzelnen heran, und das ist möglich dadurch, daß sie zwar Theorie ist, aber nicht die Theorie eines fremden Draußen, sondern eben dessen, an den sie sich wendet. „Du bist der Mann", von deinem Sein und Selbst und von nichts anderem ist hier die Rede. „Die Wissenschaftslehre sagt nicht: begreife, was man dir sagt, sondern: begreife dich selbst",[4]) und sie sagt damit nichts Absonderliches, sondern erfaßt nur die Eigentümlichkeit dessen, was man „beweisen" nennt. „Aller Demonstration liegt etwas schlechthin Undemonstrierbares zugrunde", und „*einem* etwas beweisen" kann man daher nur, wenn man ihm nachweist, „daß ein gewisses Fürwahrhalten in einem gewissen Anderen, das er von sich bekennt, schon

[1]) N III, 119 ff.
[2]) IV, 374.
[3]) II, 398, 12.
[4]) II, 442.

enthalten sei, setzt sonach voraus, daß beide Teile wenigstens in etwas einig seien".[1])

Wie aber kann die Wissenschaftslehre von Cajus und Sempronius reden, die sie doch gar nicht kennt, wie kann es überhaupt eine Wissenschaftslehre von tausend, ja nur von zwei Menschen geben? Dadurch, daß sie von dem, was den Cajus von Sempronius und diese beiden wieder von Julius unterscheidet, gar nicht redet, d. h. dadurch, daß sie alles Empirische wegläßt. „Von irgend einem empirischen Ich ist in der Wissenschaftslehre nicht die Rede",[2]) sondern sie ist die Darstellung des transzendentalen, ewigen Bestandteils, der in allen Menschen der gleiche ist. Nur durch diese Darstellung ist sie wirkliche Philosophie, wie nur durch sie das Kunstwerk zum Kunstwerk wird, denn die Fähigkeit zu solcher Darstellung heißt Genius. Im Genius wohnt „anstatt des individuellen Sinnes, der uns andere trennt und unterscheidet, in der Stunde der Begeisterung gleichsam der Universalsinn der gesamten Menschheit und nur dieser". Daher gelingt ihm allein, was die andern vergeblich versuchen: sein Wesen den anderen aufzuzwingen. Es gelingt ihm nur, „indem er es aufgibt, seine Individualität in anderen darzustellen; vielmehr diese selbst aufopfert, und statt ihrer jene Vereinigungspunkte, die in allen einzelnen sich wiederfinden, zum individuellen Charakter seines Geistes und Werkes macht".[3]) So ist auch die Wissenschaftslehre nicht durch das gemeine psychologische, d. h. willkürliche Denken gefunden,[4]) und ihr „Resultat ist nicht durch die Individualität verfälscht", daher kann auch nicht Fichte ihr Urheber sein, er ist es nur, insofern er nicht Fichte ist. Wenn er einmal von sich selbst als diesem besonderen Menschen spricht, so bemerkt er mit ausdrücklicher Unterscheidung: „ich bin hier genötigt, aus der Person des Autors überhaupt mich in meine individuelle Persönlichkeit zu versetzen".[5]) Die Wissenschaftslehre ist „ein guter Vortrag, wo nicht der Vortragende die Sache vortragen will, sondern die Sache sich selber ausspricht und in Worte gestaltet durch das Organ des Vortragenden",[6]) und bedeutungs-

[1]) I, 508.
[2]) II, 163.
[3]) VIII, 275 f.
[4]) II, 510.
[5]) II, 333.
[6]) VII, 74.

voll schreibt daher Fichte auf den Titelblättern seiner Hauptwerke nie „von" Fichte, sondern „durch" Fichte oder „dargestellt von" Fichte, und noch lieber hätte er wohl in derselben stolzen Bescheidenheit wie sein großer Gegner Spinoza seinen Namen ganz weggelassen; was kümmert ein einzelner Name die Philosophie? „Ihr sagt, ihr glaubt an Zarathustra? Aber was liegt an Zarathustra! . . . . Ihr hattet euch noch nicht gesucht: da fandet ihr mich . . . . Nun heiße ich euch, mich verlieren und euch finden".[1])

Von mir selbst redet der Philosoph. Aber muß ich denn zu einem anderen gehen, um von mir reden zu hören, und gar zu einem „Genius"? Kenne ich mich denn nicht selbst am besten? Das ist eben das Wunderbare, daß jener Fremde mehr „ich" ist, als ich selbst. Er ist allerdings der Geograph meiner Seele, aber auf seiner Karte stehen nur solche Provinzen, die ich selbst noch nicht kenne. Das ist sein Geheimnis, daß ich ihm gegenüber „mit angenehmem Befremden Anlagen und Talente in mir entdecke, die ich selbst nicht kannte", daß er „mein Inneres aufdeckt, in dem ich selbst ein Fremdling war". Er redet nicht zu mir als diesem bestimmten Individuum, sondern zu einem Teile meiner Seele, von dem ich selbst noch nichts wußte, und den erst er mir zeigt, indem er ihn aus der Tiefe seiner eigenen Brust hervorholt. Was sein Werk zu einem „genialen" macht, ist, „daß es unsern Sinn selbst für seinen Gegenstand anrege, belebe, stärke, daß es uns nicht bloß das Objekt unserer geistigen Beschäftigung, sondern zugleich das Talent gebe, uns mit demselben zu beschäftigen, uns nicht das Geschenk allein, sondern sogar die Hand darreiche, mit der wir es ergreifen sollen; daß es das Schauspiel und die Zuschauer zugleich erschaffe".[2])

Der philosophische Lehrer hat also eine doppelte Aufgabe: nicht nur muß er dem Schüler die transzendentalen Bestandteile seines Ich aufzeichnen, sondern er muß auch in ihm die Fähigkeit entwickeln, seinerseits erst einmal selber bis zu diesen Bestandteilen durchzudringen. So gewiß die zweite Aufgabe die pädagogisch erste ist, so gewiß konnte sie dem Philosophen erst im Fortgange seiner Arbeit und nach Lösung der ersten aufgehen. Unbefangen und hoffnungsvoll predigte der junge Fichte seinen Zeitgenossen das reine Ich, und wenn sie ihn nicht ver-

[1]) Nietzsche, Zarathustra, „Von der schenkenden Tugend".
[2]) VIII, 273.

standen, so schob er die Schuld der Mangelhaftigkeit seiner Darstellung zu. Als aber seine Verkündigung sich in immer erneuten Anläufen zu immer reinerer Klarheit durchrang, und der Widerstand dennoch nicht um Haaresbreite wich, da mußte er ihn notgedrungen anders erklären. Das Zeitalter widersetzte sich seiner Philosophie nicht deshalb, weil sie ihr Objekt unvollkommen darstellte — im Gegenteil, sie entwickelte es so widerspruchslos, daß jeder, der es nur sah, den Bau der Wissenschaftslehre Stein für Stein genau so aufführen mußte, wie der erste Baumeister. [1]) Aber das war es ja eben, die Menschen sahen dieses Objekt nicht, sie wußten überhaupt nicht, wovon die Wissenschaftslehre redete. Mochte Fichte sein Amerika zum Greifen deutlich malen, sie verlachten sein Bild, denn sie glaubten nicht an die Existenz dieses Amerika. „Es ist vergeblich, den Finsternissen zu sagen: werdet Licht! Sie können kein Licht aus sich hervorgehen lassen, denn sie haben keines in sich. Ebenso vergebens ist es, dem in Vergänglichkeit verlorenen Menschen zu sagen: erhebe dein Auge zum Ewigen! Er hat für das Ewige kein Auge, das Auge, das er hat, ist selbst vergänglich und ist die Vergänglichkeit und gebiert Vergänglichkeit aus sich heraus." [2]) Dieses Bild von der Blindheit wird immer mehr zum Lieblingsvergleiche des späteren Philosophen. [3]) „Die Wissenschaftslehre", so sagt er rückblickend, „war ein Gemälde, auf Licht und Augen berechnet, und wurde in der Voraussetzung, daß dergleichen vorhanden wären, dem Publikum vorgelegt." Leider und wider Erwarten zeigte es sich jedoch, daß das Publikum nur über einen Tastsinn verfügte, es „tappte einige Jahre herum auf dem Gemälde, und es fanden sich einige, welche höflichkeitshalber versicherten, daß sie die angeblich abgezeichneten Gestalten unter dem Finger fühlten. Andere, die mehr Mut hatten, bekannten, daß sie nichts fühlten; dadurch verminderte sich denn auch die Schüchternheit und die falsche Scham der ersteren, und sie nahmen ihr Wort zurück. . . . Seit der Zeit befleißigt jeder, der Finger hat, sich des Befühlens, und es ist ein öffentliches Dankfest darüber angesagt, daß das Absolute betastbar geworden." Die Zeit kennt nur eine „Philosophie des Betastens" und hält daher auch die Wissenschaftslehre für „ein bloßes, nur etwas wunderbares und von dem

[1]) N III, 258 f.

[2]) VII, 248; cf. 282.

[3]) z. B. II, 456 f.; IV, 370 f.; N I, 4 ff.; 10 f.; N III, 156 f.

übrigen verschiedenes Betasten".[1]) Diese läßt sich daher „ebensowenig audisputieren, wie dem Blinden das Auge", sie läßt sich „ebensowenig beweisen, als ich jemandem den Beweis seines Daseins führen kann", denn sie ist ja nichts anderes, als ein höheres Sein.[2]) Was sich ihr widersetzt, ist nicht etwa Widerlegung, Widerspruch oder Zweifel, „indem alle Widerlegung, aller Widerspruch und aller Zweifel auf ihrem Boden erst möglich gemacht wird, sonach tief unter ihr liegt", sondern „es kann ihr, in Beziehung auf Individuen, lediglich das begegnen, daß jemand sie nicht besitze".[3])

So erhebend diese Tatsache für den Philosophen ist, so betrüblich ist sie für die Menschen, und eine so schwere Aufgabe bedeutet sie dem, der nicht nur Philosoph, sondern zugleich Pädagog ist. Dieser sieht sich in einen verhängnisvollen Zirkel hineingestellt. Er hat ein Heilmittel, aber geben kann er es eigentlich nur dem, der es nicht mehr braucht, die kranke Menschheit kann es nicht nehmen, eben weil sie krank ist. Fruchtbar machen kann der Arzt sein Heilmittel nur, wenn er vorher noch ein anderes Mittel verabreicht, das die Anwendung jenes ersten ermöglicht. Nicht die Krankheit gilt es zunächst zu beseitigen, sondern die Unfähigkeit zur Heilung.[4]) Oder, nach Fichtes immer wiederkehrendem Bilde: nicht die „neue Gesichtswelt" zu entwerfen ist das nächste Erfordernis, sondern ein „Unterricht über die geistige Blindheit".[5]) Dieser hätte einen Gesichtssinn zwar nicht neu zu schaffen, denn das wäre unmöglich, aber aus keimhafter Anlage zu entwickeln. „Der Blinde ermangelt nicht des Auges und der innern Sehkraft: sein Auge ist bloß durch eine fremde Gewalt äußerlich geschlossen, und die Aufgabe ist vielmehr, den Einfluß jener fremden Gewalt zu entfernen und es zu öffnen." Es handelt sich um „einen Sinn, dessen Anlage schlechterdings in allem ist, was Mensch heißt, und vom Wesen desselben unabtrennlich".[6]) Damit ist aber die Aufgabe noch nicht erschöpft, die der Vergleich mit dem leiblich Blinden gar nicht in ihrer ganzen Schwierigkeit zeigen kann. Denn während

[1]) N III, 354.
[2]) IV, 372, 374.
[3]) II, 9.
[4]) N III, 254 f.
[5]) N I, 5.
[6]) N I, 6.

dieser weiß und zugibt, daß er blind ist, behaupten die geistig Blinden, das Geistige sei gar nicht da. Denn der Mangel eines Sinnes, den andere haben, ist immer verkleinernd, und darum würden vielleicht auch die leiblich Blinden gern behaupten, es gebe gar kein Sehen. Aber sie würden mit ihrer Behauptung nicht durchdringen, weil sie in verschwindender Minderzahl sind; die geistig Blinden dagegen haben die erdrückende Mehrheit für sich und finden daher ihre Behauptung überall bestätigt. Freilich bleibt eine stete geheime „Furcht, die Sache möchte sich doch anders verhalten", und „darum werden sie erbittert und erbosen sich allemal, wenn die Behauptung, daß es doch ein geistiges Licht gebe, ausgesprochen wird".[1])

b) Seine Verwirklichung.

α) Die Freiheit oder die Wiedergeburt.

Der Weg aus dem Endlichen ins Intelligible ist gezeigt: an der führenden Hand der Wissenschaftslehre steige die Menschheit hinab in ihre Tiefen, und um sie überhaupt erst zu sehen, entwickle sie in sich einen neuen Sinn. Wenn die Wissenschaftslehre nun an den zweiten Teil ihrer Mission geht, die Menschheit auf dem gewiesenen Wege vorwärts zu führen, so hätte sie ihr zunächst das Eingangstor, den neuen Sinn, zu öffnen. Wie löst sie diese Aufgabe? Der neue Sinn soll eine Wirklichkeit im Menschen erschließen, darum heißt er „Selbstbesinnung",[2]) und zwar ist die neue Wirklichkeit der bisher bekannten gegenüber die tiefere, sie begründet erst deren Sein und Natur, sie ist „Übersein", „Übernatur". Sein und Natur, die bisher als das Letzte und Einzige galten, sind damit zu einer Ordnung zweiten Grades herabgedrückt, das Hinwenden zur neuen Ordnung erfordert also ein „Losreißen" von der alten, ein „Hinausspringen" über sie, und, da sie bis jetzt das ganze „Selbst" umfaßt hatte, ein Hinausspringen über sich selbst. Die Wissenschaftslehre ist eine Erweiterung des Menschen über sein natürliches und gegebenes Dasein. „Also kein Nehmen des Menschen, wie er ist, sondern eine Umbildung wird von ihr gefordert".[3])

---

[1]) N III, 156 f.
[2]) N III, 35.
[3]) N I, 9.

Sie „wird gefordert". Hier ist die sinnliche Welt des natürlichen Menschen und dort die übersinnliche der Wissenschaftslehre, und so gewiß sie in sich geschlossen ist, steht sie unvermittelt da und hat keine Brücke zum andern Ufer. Nicht das leiseste Händewinken kann sie hinübersenden, und das erste Öffnen der geschlossenen Augen, das Hinüberzwingen der jenseitigen Menschheit ist eine von ihr nicht gelöste und nicht zu lösende Aufgabe. Nur ein Sprung führt in sie hinein, und diesen Sprung fordert sie.

Aber wie kann sie das, da die Menschen ein Jenseitiges gar nicht sehen? Sie kann nur sagen: es ist da, und so und so sieht es aus. Aber selbst wenn jene anderen ihr das glauben und auch noch den Willen haben, hinüberzukommen, wie kann sie, die in ihrer Überwelt alles Leben in sich trägt, die Kraft zu solcher Erhebung von denen fordern, die nur Schein und Nichts sind? Setzt sie damit nicht sich selbst voraus, widerspricht sie damit nicht sich selbst? Allerdings tut sie das, und sie weiß, daß sie es tut, d. h. die Tatsache der Umschaffung liegt nicht nur außer ihrer Macht, sondern sie erklärt sie auch für unbegreiflich, für ein „Wunder". Freilich hat sie das Wunder verschieden benannt, und wenn der frühere Fichte von „Freiheit", der spätere von „Wiedergeburt" redet, so ist mit diesen Bezeichnungen schon die verschiedene Fassung angedeutet.

Daß weder bei den empirischen noch bei den sittlichen Menschen von Freiheit im Sinne des Indeterminismus die Rede sein könne, hat Fichte von jeher erkannt. Denn die einen werden durch ihre Triebe, die andern durch das Gesetz unweigerlich determiniert. Andererseits kann er, so wahr er die große Verantwortung, vor die er die Menschen stellt, auf die Selbstbestimmung gründet, nicht ohne Freiheit in jenem Sinne auskommen. Der einzige Platz, wo er sie unterbringen kann, ist daher der Übergang von der Natur zur Sittlichkeit. Noch im Winter 1811/12 gibt Fichte diese Formulierungen.[1]) Aber schon in der Sittenlehre tauchen dem Philosophen Bedenklichkeiten auf. Sie liegen nicht darin, daß die Freiheit sich nicht „begreifen" läßt, denn das ist der Natur der Sache nach unmöglich. „Begreifen heißt, ein Denken an ein anderes anknüpfen, und wo eine solche Vermittlung

[1]) II, 671; cf. IV, 192.

möglich ist, da ist nicht Freiheit sondern Mechanismus.“[1]) Aber die Schwierigkeit ist, wie der Mensch überhaupt dazu kommen soll, seine Freiheit anzuwenden. Sie kommt ihm doch nur „seinem ursprünglichen Wesen nach“ zu, „nicht in der Wirklichkeit“, nicht, sofern er Natur ist, und zunächst ist er sich doch nur als Natur gegeben. „Ehe er durch Freiheit sich losreißen kann, muß er erst frei sein. Nun ist es gerade seine Freiheit selbst, die gefesselt ist; die Kraft, durch die er sich helfen soll, ist gegen ihn im Bunde. Es ist da gar kein Gleichgewicht errichtet, sondern es ist ein Gewicht seiner Natur da, das ihn hält, und gar kein Gegengewicht des Sittengesetzes. Nun ist zwar wahr, daß er absolut in die andere Wagschale treten und jenen Schritt entscheiden *soll*, es ist wahr, daß er auch wirklich Kraft in sich hat . . . durch den bloßen Willen . . . aber wie soll es auch nur zu diesem Willen kommen? Aus seinem Zustande geht ein solcher keineswegs hervor, sondern vielmehr das Gegenteil, das ihn hält und fesselt . . . wo ist denn in seinem Zustande die Stelle, aus welcher er jene Kraft hervorbringen könnte? Absolut nirgends. Sieht man die Sache natürlich an, so ist es schlechthin unmöglich, daß der Mensch sich selbst helfe; so kann er gar nicht besser werden. Nur ein Wunder, das er aber selbst zu tun hätte, könnte ihn retten.“[2]) Aber dieses „Selbst“ ist ja noch gar nicht da, es soll doch erst geschaffen werden durch das Wunder, und so kommen wir aus dem unmöglichen Bilde Münchhausens, der sich an seinem Zopf aus dem Sumpfe zieht, oder des Läufers, der sich selber überholt, nicht heraus. Aber Fichte beruhigt sich hier doch, trotzdem er den Zirkel erkennt, immer wieder damit, daß die Freiheit eben unbegreiflich sei, und meint sogar, wenn den Menschen die Möglichkeit des Wunders durch „Muster“ vorgemacht würde, so ginge durch diesen „Antrieb von außen“ alles „auf natürlichem Wege“ zu. Völlig rätselhaft sei es allerdings, wie es dem ersten gelang, ohne jedes Vorbild das Wunder zu vollziehen, und Fichte ist geneigt, hierin die Einzigartigkeit Jesu zu sehen. Er ist, so führen die Grundzüge den

---

[1]) IV, 182.

[2]) IV, 201; cf. IV, 181: „So lange ich in dem höheren Reflexionspunkte noch nicht stehe, ist er für mich gar nicht da; ich kann sonach von dem, was ich sollte, keinen Begriff haben, ehe ich es wirklich tue. Dennoch bleibt es dabei, daß ich es absolut tun soll.“

schon in der Sittenlehre[1]) angedeuteten Gedanken aus, „das ungeheure Wunder" dadurch, daß er als „der erste den Mut bekam, dem allgemeinen und durch die bisherige Übereinstimmung des ganzen Geschlechts geheiligten Schreckbilde, dessen bloßer Gedanke schon lähmte, kühn in die Augen zu sehen, und zu finden, es sei nicht, und statt seiner sei nur Liebe und Seligkeit".[2])

Aber um ein Muster als solches anzuerkennen, ist guter Wille nötig, es wird sonach immer wieder vorausgesetzt, was erst erzeugt werden soll, und darum sagt der spätere Fichte statt Freiheit „Wiedergeburt" und läßt schon in dem religiösen Ausdrucke das Wirken einer höheren Macht durchblicken. Am deutlichsten vertritt diesen Standpunkt die Sittenlehre von 1813. Der Unsittliche, heißt es hier, ist für jede Belehrung unnahbar, denn diese „setzt schon den Willen, sittlich zu werden, voraus. Dieser aber ist selbst schon Sittlichkeit; es ist schon der gute und rechte Wille. Es zeigt sich darum hier, was ohnedies sich versteht und bekannt ist, daß keiner sich selbst sittlich machen könne, sondern daß er es eben werden muß,' schlechtweg: daß diese Wiedergeburt ebensowenig ein Werk der Freiheit ist, als es die erste fleischliche ist".[3]) „Durch sich kann der Mensch nichts tun, sich nicht sittlich machen, sondern er muß es erwarten, daß das göttliche Bild in ihm herausbreche. Dieser Glaube an eigenes Vermögen und Kraft, sich sittlich zu machen, ist vielmehr das sichere Zeichen, daß das göttliche Bild noch nicht herausgekommen sei, und das größte Hindernis dagegen; denn es ist Widersetzlichkeit gegen das wahre Leben. Aller eitler Stolz muß niedergeschlagen, und rein erkannt werden, daß in uns als eigne Kraft nichts Gutes ist".[4]) Trotzdem also aus dem Wunder, daß der Mensch selber tun muß, ein Wunder „Gottes" geworden ist, so wirkt Gott doch „gemäß den Gesetzen der Erscheinung eines Ich. Das Grundgesetz eines Ich aber ist Freiheit: was Gott wirkt, oder der Begriff, muß darum unmittelbar erscheinen, als gewirkt durch eigene Freiheit (ungeachtet man freilich wissen soll, daß diese Freiheit nur Erscheinung, nicht Wahrheit sei). Ferner: die Bestimmungsgründe der Freiheit sind Begriffe, Vorstellungen, Belehrungen, die mit der Be-

[1]) IV, 205.
[2]) VII, 54.
[3]) N III, 41; cf. 58.
[4]) N III, 45 f.

stimmung der Freiheit gleichfalls in einem begreiflichen Zusammenhange stehen müssen. Dies nun müßte man den Menschen sagen: du mußt scheinen, an dir selbst zu arbeiten (oder auch du mußt eben an dir selbst arbeiten) auf verständige Art; dann arbeitet an dir Gott und treibt in dir sein Werk". [1]) Daher hat die Sittenlehre im Gegensatze zur Seinslehre ihren wissenschaftlichen Ort „nicht in dem Standpunkte der Wahrheit sondern in dem der Erscheinung". Sie gibt lediglich eine Phänomenologie des wahren Ich, „keineswegs etwa eine wahrhaft praktische Lehre von einem Sichmachen, dergleichen ja eine wahrhafte Freiheit voraussetzen würde, welche es nicht gibt". [2])

Doch wie es auch dabei zugehen möge, wenn der Mensch zum erstenmal in sein ursprüngliches Sein hinabgreift, die Wissenschaftslehre kann ihn nicht dazu veranlassen. Aber sie kann ihm den Weg bereiten und Geburtshilfe leisten, indem sie alles aus seiner Seele herausfegt, was nicht aus ihrer eigenen Tiefe geflossen sondern fremde Zutat ist. Eine solche niederreißende Arbeit findet bei dem gebildeten Zeitgenossen genug zu tun. Denn dieser hat von Jugend auf unzählige Wörter und unbestimmte Bilder in sich aufgenommen, ohne daß er sich recht darauf besinnen könnte, und wenn er nun in sich geht, findet er sie „auf dem Grunde" als ein etwas, „von welchem er nicht weiß, woher es komme. O, das muß meine ursprüngliche Gestalt sein, denkt er; aber es ist leider nichts mehr als der Eindruck von seiner Amme, seinen Wärterinnen, seinem Katechismus. Diese haben es erhalten, so wie er; und der Name des großen Mannes, der es zuerst aus tiefer innerer Seele schöpfte, ... ist in der Flut der Zeiten untergegangen". Die Philosophie dieser Menschen ist daher nur ein „Revidieren und Kombinieren" jenes „Erbteils der Generation von allen vorhergehenden, welches ihr ohne alle eigene Arbeit zuteil wird" und welches „für alle gebildeten Nationen ziemlich dasselbe ist". Sie gleichen darum der alten Kirchgängerin, die „eine Predigt sehr verständlich und sehr erbaulich findet, in welcher recht viele Sprüche und Liederverse vorkommen, die sie auswendig weiß und nachbeten kann", und lieben nur die Schriften, die ihnen sagen, was sie schon wissen, und beweisen, was sie schon glauben. Indem Fichte das Geheimnis dieser erfolg-

[1]) N III, 58.
[2]) N III, 35.

reichen Schriften aufdeckt, ironisiert er das Prinzip, auf dem die Wissenschaftslehre selber ihre Wirkung aufbauen möchte: „Das Wohlgefallen des Lesers am Schriftsteller ist ein verstecktes Wohlgefallen an sich selbst. Welch ein großer Mann, denkt er bei sich; es ist, als ob ich mich selbst hörte oder lese."

Zum eigenen Selbst gelangen die im Erbteil Eingesessenen nicht, sondern nur der „Nachgeborene, der aus des Vaters Hause geworfen wird und auf ungewissen Erwerb in die weite Welt ausgeht". Darum muß der Mensch zunächst einmal all dieses Unkraut, das den eigenen Keim überwuchert, ausjäten und sich „völlig zur leeren Tafel machen".[1] Freilich fragt es sich doch, ob das dem erwachsenen Kulturmenschen noch möglich ist. Schon das Selbstvertrauen des jungen Fichte bekam hier bald leise Zweifel, und bereits 1797 verspricht er sich für seine Wissenschaftslehre „unter den schon gemachten Männern wenige Proselyten; darf sie überhaupt hoffen, so hofft sie mehr von der jungen Welt, deren angeborene Kraft noch nicht in der Schlaffheit des Zeitalters zugrunde gegangen ist".[2] Und die Sittenlehre findet, daß „die Trägheit, die durch lange Gewohnheit sich selbst ins Unendliche reproduziert", „bald gänzliches Unvermögen zum Guten wird".[3] Je schlimmere Erfahrungen Fichte machen mußte, desto mehr steigert sich seine Abneigung gegen das Alter, und seit dem Atheismusstreite spricht er unumwunden aus, daß er es aufgibt. Er wolle es, schreibt er 1800, nur noch mit den Menschen zu tun haben, „wenn sie noch jung genug sind", sonst, „wenn sie dies nicht sind, sie in ihrem Irrtum wegsterben lassen".[4] Die Reden an die deutsche Nation vollends haben für die Alten, weit entfernt, sie zur Hilfe aufzurufen, nur die eine „beschwörende" Bitte: „Störet nur dieses einzige Mal nicht, stellt euch nicht wieder, wie bisher immer, in den Weg mit eurer Weisheit und euren tausend Bedenklichkeiten." Denn ihr seid es, mit denen „das Bessere und Vollkommenere den schwersten Kampf zu führen hatte . . . ihr waret die aufhaltende Kraft aller Verbesserungen, welche die gütige Natur aus ihrem stets jugendlichen Schoße uns darbot, so lange, bis ihr versammelt wurdet zu dem Staube, der ihr schon vorher waret, und das

[1] II, 452 ff.
[2] I, 435; cf. II, 457.
[3] IV, 202.
[4] V, 390.

folgende Geschlecht, im Kriege mit euch, euch gleich geworden war und eure bisherige Verrichtung übernahm". [1]) Denn es ist eine „täglich sich darbietende Erscheinung, daß in der Regel der Mensch um so schlechter, selbstsüchtiger, für alle guten Neigungen erstorbener und zu jedem rechten Werke untauglicher wird, je mehre Jahre er zählt". [2]) Daher faßt der „republikanische Schriftsteller" das „Zeitalter in einem Zuge", indem er „es als eine aus den Faktoren des steigenden Alters und des steigenden Standes entstehende Zunahme der Verschlimmerung begreift", und spricht sehr summarisch sein Urteil über die Menschen mit den Worten aus: „wie sie über dreißig Jahre hinaus waren, hätte man zu ihrer Ehre und zum besten der Welt wünschen mögen, daß sie stürben". [3]) Kuno Fischer erzählt, aus dieser Bemerkung sei die „Fabel" entstanden, Fichte habe gesagt, man müsse die Menschen, wenn sie dreißig Jahre alt seien, totschlagen. [4]) Diese Fabel hat den Philosophen gar nicht schlecht verstanden. Denn so fest war seine Überzeugung von der Macht des Alters, daß er halb humoristisch von sich selber sagte, er könne nicht dafür stehen, daß ihm nicht einst im Alter das Schrecklichste passieren würde, was es für ihn gab: daß er unter die Rezensenten gehen würde. Und er empfiehlt sich für diesen Fall einer berühmten Zeitung „hiermit schon im voraus zu gutem Andenken und zu brüderlicher Schonung". [5])

So muß die Wissenschaftslehre „auf das gegenwärtige Geschlecht Verzicht tun", in welchem sie „gar nicht zu Hause ist". Sie ist das Lebendige, das vom Toten nicht begriffen werden kann, und darum mußte sie bis jetzt „fruchtlos verhallen in der leeren Luft". Das einzige, was sie in dieser fremden Welt tun kann, ist, „das Geschlecht, zu welchem sie gehört, sich zu bilden". So wird Fichte der Prophet der Jugend, denn in der jungen Seele ist der reine und ursprüngliche Quell noch nicht durch die Trivialität und Gemeinheit des Lebens verschüttet. Allerdings „werden wir alle im Egoismus erzeugt und geboren", [6]) „keineswegs in eine Welt der Wahrheit, sondern in eine

---

[1]) VII, 489 ff.
[2]) VII 420; cf. 489 ff.
[3]) VII, 519 f.
[4]) K. Fischer, Fichte, S. 615 Anm.
[5]) VIII, 80 Anm.
[6]) VII, 36.

Schatten- und Nebelwelt hinein“ [1]) und sind insofern „von Natur träge und erstorben für das Gute“. [2]) Aber diese Natur ist an und für sich viel zu sehr ein Nichts, als daß sie dem Göttlichen, das uns mit ihr zusammen gegeben ward, irgend etwas anhaben könnte, mächtig und übermächtig wird sie erst dadurch, daß sie sich allein entwickelt auf Kosten des Göttlichen. Und daher ist es nur ein scheinbarer Widerspruch mit den eben zitierten Worten, wenn Fichte an anderer Stelle „die gewöhnliche Annahme, daß der Mensch von Natur selbstsüchtig sei“, für „durchaus falsch“ erklärt. „Es ist eine abgeschmackte Verleumdung der menschlichen Natur, daß der Mensch als Sünder geboren werde . . . . Er lebt sich zum Sünder.“ [3]) Dies zu verhindern ist die Aufgabe der Wissenschaftslehre, die als Menschheitserziehung hier in ihrer letzten Konsequenz eine Jugenderziehung wird.

β) Die Erziehung.

Es gilt, den edlen Keim, der als gegeben vorausgesetzt wird, zu entwickeln. Wie hilft ihm die Wissenschaftslehre, daß er sich auswachse zum Baum? Bleiben wir im Bilde: wie zieht der Gärtner den jungen Schößling? Er räumt ihm Steine und Unkraut und überragende Hecken hinweg, damit er seine Wurzeln recken und Licht und Luft einatmen kann, begießt ihn auch wohl, aber was er dabei voraussetzt, ist, daß die junge Pflanze sich recke und atme, daß sie die Nährstoffe tätig assimiliere, und diese Lebenskraft ist die Hauptsache, der der Gärtner nur dient. Auch die Wissenschaftslehre muß an ihren Objekten ein solches inneres Leben voraussetzen, und weil es künstlich so unerzeugbar und ganz aus sich selbst heraus tätig ist, darum stellt es Fichte gerade im Gegensatz zu dem eben gebrauchten Bilde der organischen Entwicklung, die ihm zu unbewußt, zu „natürlich“ und „träge“ schien. [4]) Der neue Mensch soll nicht „Natur“ sein, sondern „sein eigenes Werk“, [5]) er soll sich nicht durch den Vernunftinstinkt, sondern durch die Vernunftwissenschaft leiten lassen, er soll vom Glauben fortschreiten zum Ver-

[1]) Leben II, 183.
[2]) N III, 59 f.
[3]) VII, 414, 421.
[4]) IV, 416.
[5]) II, 256.

stande.[1]) Nur das hat für ihn Wert, was er durch bewußte Spontaneität und Selbsttätigkeit aus sich herausarbeitet, und darum weist die Wissenschaftslehre, die das Suchen nach neuen Zielen sich in die eigne Tiefe wenden hieß, nun das Streben nach ihnen auf die eigene Kraft. Sogar zum Suchen und Sehen des Neuen ist gespannteste Selbstanstrengung nötig, der „neue Sinn" gleicht durchaus nicht den, für das Bewußtsein wenigstens, nur rezeptiven äußeren Sinnen, sondern er baut sich in bewußter Aktivität seine Welt erst auf. Diese Selbsttätigkeit würde natürlich durch jede Einwirkung von außen aufgehoben werden, und das Wachstum des Göttlichen in der Menschheit ist daher der Machtsphäre der Wissenschaftslehre ebenso entzogen wie seine Geburt. Aber während sie dieser letzteren als einem Wunder auf Gnade und Ungnade preisgegeben war und dem, der ihr nicht auf ihren Boden folgen wollte, hoffnungslos gegenüberstand, kann sie auf die Selbsttätigkeit, wofern sie nur einmal erwacht ist, ruhig vertrauen. Denn wenn das göttliche Leben in einem Menschen durchgebrochen ist, so kann er es gar nicht wieder aufheben, selbst wenn er es aufheben *wollen* könnte, denn es lebt dann aus sich heraus sein eignes Leben weiter, und nur „dem Scheine uns bequemend, sagen wir, dieser Mensch liebt die Idee und lebt in der Idee, da es doch, nach der Wahrheit, die Idee selbst ist, welche an seiner Stelle und in seiner Person lebt und sich liebt".[2])

Eine positive Erziehung kann also die Wissenschaftslehre nicht leisten, denn charakteristisch für den neuen Menschen ist es gerade, daß er, der bisher durch Gott erzogen wurde, nun sich selbst erzieht.[3]) Schon im Anfange seines Wirkens tut Fichte den progammatischen Ausspruch: „Die Aufforderung zur freien Selbsttätigkeit ist das, was man Erziehung nennt."[4]) Dieses einfache Gewährenlassen, das „nur Wechselwirkung *mit* dem Zöglinge, nicht Einwirkung *auf* ihn" ist und sich bescheidet, seine „innere Kraft nur zu entwickeln, nicht aber ihr die Richtung zu geben", mag der bisherigen Erziehung dürftig erscheinen. Aber diese hat in Wahrheit nichts geleistet, als daß sie ihren Schüler zum „seelenlosen Instrument für andere" bildete, und

[1]) IV, 493, 495, 528.
[2]) VI, 356.
[3]) N III, 42.
[4]) III, 39.

indem sie ihn für einen bestimmten Stand „dressierte", machte sie ihn zum „Sklaven" und „tötete" ihn. Die Wissenschaftslehre dagegen gibt ihm Gelegenheit, sich zum Meister seiner gesamten Kraft zu machen, sie bildet ihn „zum ganzen Menschen", zum „Herrscher". Sie erreicht das Ziel dadurch, daß sie nicht, wie die bisherige Erziehung, „die Wurzeln der Selbsttätigkeit in der frühesten Jugend ausreutet und den Menschen gewöhnt, sich nie selbst in den Gang zu versetzen, sondern den ersten Antrieb von außen zu erwarten".[1] Sondern sie gibt ihm gar nichts von außen, sie läßt ihn alle Erkenntnisse selbsttätig erzeugen, noch mehr: sie stellt ihn von vornherein auch ökonomisch auf eigene Füße, indem sie den geschlossenen Erziehungsstaat, in welchem er herangebildet wird, durch Produktion und Fabrikation sich selbst erhalten läßt. Die Abgeschlossenheit der jungen Menschen ist auch deshalb erforderlich, weil sie sonst in dem „verpestenden Dunstkreise" der Erwachsenen durch ihren natürlichen Nachahmungstrieb immer wieder verdorben werden. „Wir müssen sie in die Gesellschaft von Männern bringen, welche, wie es auch übrigens um sie stehen möge, dennoch durch anhaltende Übung und Gewöhnung wenigstens die Fertigkeit sich erworben haben, sich zu besinnen, daß Kinder sie beobachten, und das Vermögen, wenigstens so lange sich zusammenzunehmen, und die Kenntnis, wie man vor Kindern erscheinen muß; wir müssen aus dieser Gesellschaft in die unsrige sie nicht eher wieder zurücklassen, bis sie unser ganzes Verderben gehörig verabscheuen gelernt haben, und vor aller Ansteckung dadurch völlig gesichert sind."[2]

Den Menschen sich selbst erziehen lassen, das ist die Erziehungskunst der Wissenschaftslehre. Aber vielleicht bedarf er zu seiner fundamentalen Tat einzelner formaler Eigenschaften, die sich bis zu einem gewissen Grade wecken und stärken lassen. Vielleicht kann man ihm, dem sich die neuen Inhalte allerdings nur durch eigenes Tun erschließen, doch

[1] I, 507, VIII, 353 f.

[2] VII, 421 f. Fichte stimmt hier ganz mit Rousseau überein. Denn wenn der eine sagt: Zurück von der Kultur zur Natur, und der andere: Hinweg über die Natur zur Kultur, so meinen doch beide dasselbe: Durch das Äußerliche und Fremde hinab zum ursprünglichen Sein! Freilich ist die umgekehrte Terminologie doch nicht zufällig. Natur heißt bei beiden das, was von selbst wächst, und Kultur das, was bewußt hervorgebracht wird. Für Rousseau aber ist es das Gute, was in gütiger Selbstverständlichkeit hervorquillt, während das Gute Fichtes in Klarheit errungen werden muß (cf. Fichtes Tadel gegen Rousseau VII, 344 f.).

die Werkzeuge schärfen, mit denen er sie emporhebt. Und es ist ohne weiteres klar, wie diese Werkzeuge aussehen müssen. Die Tiefe ruht im Menschen selbst, er muß nur recht in sich hineinhorchen und den Mut haben, das Neue gelten zu lassen gegenüber den alten Scheinwerten: Aufmerksamkeit, unmittelbare Anschauung und Wahrhaftigkeit sind das einzige, was er dazu nötig hat.

Nichts war Fichte verhaßter als die Zerstreutheit. Die sinnlichen Genußmenschen sind die untersten in seiner Wertskala, aber er „bekennt freimütig, daß derjenige, der auch nur mit ungeteiltem Sinne und ganz in einen sinnlichen Genuß sich zu werfen vermag, weit mehr wert ist, als derjenige, der vor lauter Flachheit, Zerstreutheit und Ausgeflossenheit nicht einmal recht hinzuschmecken vermag oder hinzuriechen, wo es dem Schmecken oder dem Riechen allein gilt.“[1]) Die Zerfahrenheit macht er zum großen Teil verantwortlich für den Tiefstand seiner Zeit, und die Wissenschaftslehre muß allerdings ungehört verhallen vor jenen Menschen, „welche vielleicht ihr ganzes Leben nicht ein Stuhlbein richtig und so, wie es wahrhaftig da ist, aufgefaßt haben“.[2]) Dagegen ist sie für den Aufmerkenden das selbstverständlichste Ding der Welt, und darum getraut sich Fichte, „das Menschenbeschlecht mit einem Schlage von allen seinen übrigen Gebrechen zu heilen“ durch Heilung der Zerstreutheit.[3]) Die Menschen „dürften nur ihre Hand ausstrecken nach dem immerfort sie umgebenden Guten, um im Augenblick würdig und selig zu sein“,[4]) und das Unbegreifliche, daß sie ihre Hand nicht ausstrecken, wird nur dadurch möglich, daß sie nicht um sich sehen, nicht „anschauen“ können. Ihr stumpfer Blick sieht sich von einer „Nebel- und Schattenwelt“ umwogt, die sich vor einem durchdringenden Auge sofort in nichts auflösen würde wie Gespenster vor der aufgehenden Sonne. Sie aber sind zu träge, sie zu durchdringen, erklären sie für die einzige Realität, und ihre „höheren wissenschaftlichen Bestrebungen bestehen darin, die also zustande gebrachten Schatten höchster Potenz wiederum zu raffinieren, zu sublimieren und dadurch immer höher zu potenzieren und sodann diese Edukte untereinander zu begatten“. Selbstverständlich muß diese Un-

[1]) V, 500.
[2]) N III, 262.
[3]) VIII, 358.
[4]) V, 547.

natürlichkeit erst künstlich erzeugt werden, und darum trüben sie die klaren Augen des Kindes durch eine „bedachte Kunst", die sie „Erziehung" nennen. „Kaum entwickelt sich des Kindes Organ zu dem ersten Lallen und bietet so unserer schon harrenden Kunst eine Blöße, so erhält es Worte statt der Dinge, und Redensarten statt der Empfindungen. Bald werden ihm die lauten Worte, ein der Anschauung noch immer zu nahe liegendes Schema, in tote Buchstaben verwandelt, bis durch Geläufigkeit auch diese ihre festen Formen verlieren und die Kinder in einem Meere von ungeformtem Buchstabenelement, als ihrer eigentlichen Welt, schwimmen." Da faßt Fichte die Hand Pestalozzis, denn wer zur „Anschauung des unmittelbaren Lebens" erzieht, der erzieht zur Wissenschaftslehre. „Gebt ihr Menschen, die nur irgend etwas recht und genau wissen, weil sie es in lebendiger Anschauung gefaßt und es zu ihrem freien Besitztum gemacht haben, so befindet sie sich mit diesen schon in dem gemeinsamen Elemente; sie haben ein Vermögen, das sie schon wirklich besitzen und welches immer dasselbe bleibt, nur zu erhöhen und bis zu der letzten Stufe, die es erreichen kann, zu steigern, und diese Steigerung des schon vorhandenen Grundvermögens ist sogar nicht einmal sehr schwer".[1]) Einzig der Mensch, der sich entschließt, „seinen Augen zu glauben .... kommt zu sich selbst und wird seiner selbst durchaus mächtig, wie der Tänzer seiner Füße oder der Fechter seiner Hände", und die klare Festigkeit des Geistes macht unmittelbar den ganzen Menschen fest und selbständig,[2]) denn „nur das dunkle Gefühl gibt ihm sein Selbst als ein genußbedürftiges und schmerzscheuendes", wenn er sich aber recht betrachtet, so findet er seinen Grundtrieb, der „auf eine Welt geht, die da werden soll".[3])

Die aufmerksame, lebendige, anschauliche Selbstkonzentrierung duldet es nicht mehr, daß der Mensch sich mit dem Schatten des Empirischen vor sich selbst verhüllt und ihn sich als das Wirkliche aufreden läßt, sondern sie will, daß nur das echte Selbst gelte, und ist darum unbedingte Wahrhaftigkeit. Der Mensch, der wahrhaft gegen sich ist, findet, daß Gott in ihm wohnt, alle andere Güte fällt ihm ganz von selber zu, und darum ist die „innere Rechtschaffenheit" so recht

[1]) N III, 259 ff.
[2]) II, 405 f.
[3]) VII, 304.

„die Mutter aller Tugenden".[1]) Voraussetzung und Folge dieser Wahrhaftigkeit gegen sich selbst ist die gegen andere, und darum kann die Erziehung entgegen ihren sonstigen Grundsätzen an dieser Stelle gar nicht früh genug das positive Gebot geben: Du sollst nicht lügen. Und zwar ist die Lüge in jeder Gestalt abzuweisen, alle Vexierfragen über die sittliche Berechtigung der Notlüge hat Fichte stets höchst energisch mit dem Schwerte seines Nein durchhaun. Das „Gefühl von Entehrung und Herabwürdigung, die innere Scham vor sich selbst, zeigt sich bei der Lüge noch mehr als bei irgend einem Vergehen gegen das Gewissen". Dagegen „entwickelt nichts so sicher die Sittlichkeit in dem Menschen, als das Gewöhnen an strenge Wahrhaftigkeit; und wenn nur dieses allgemeine Maxime die Erziehung würde, so würde es bald anders stehen mit dem Menschengeschlechte. Denn die Wahrheit zu sagen auf jegliche Gefahr entwickelt im Menschen unmittelbar das Gefühl und das Bewußtsein seines höheren, über alle irdischen Folgen erhabenen Selbst; ein solcher kann gar nicht so untergehen und verschmelzen mit der Sinnlichkeit, und an dieses höhere Selbst knüpft sich bald alles Gute und Sittliche an".[2])

Jeder hat die Pflicht, wahrhaftig zu sein um seiner selbst willen, der Sittliche aber hat sie doppelt, denn er hat sie auch um der andern willen. „Er ist stets bereit, einen jeden in sein Inneres bis auf den Grund sehen zu lassen, als er es selbst sieht ohne allen Vorbehalt und Schlupfwinkel" und zwar nicht nur, weil ein Verstecken seiner unwürdig wäre, sondern auch, damit der andere sich an seinem Anblick erhebe und stärke. Denn neben der Entwicklung einiger weniger Eigenschaften ist das zweite und letzte positive Moment in der Erziehung der Wissenschaftslehre *das gute Beispiel*. Durch Wort und Tat ist der gesunkenen Menschheit immer wieder das Große und Gute vorzuleben, damit es ihr zum Vorbild und zum Stachel werde, immer wieder muß sie dazu angehalten werden, zu den Heroen als den exemplarischen Menschen aufzublicken, immer wieder müssen den Themistokles die Taten des Miltiades nicht schlafen lassen, bis endlich an dem idealen Ziele jeder zum „Genie" geworden ist, d. h. in jedem die göttliche Kraft wirkt.[3])

[1]) VIII, 359.
[2]) N III, 99.
[3]) IV, 322 ff., 517 f.

Nie aber spricht der Erzieher Fichte, der fortwährend auf die eigene Tätigkeit verweist, von den Hemmnissen, die sich ihr entgegenstellen werden. Mag es sonst geboten erscheinen, vor dem Wirkenlassen einer Kraft die Natur des Widerstandes und die Möglichkeit und Art seiner Überwindung zu erwägen — den an sich selbst arbeitenden Menschen warnt Fichte hier vor einer Gefahr. Er soll allerdings zeigen, wie die Hemmungen seiner Tätigkeit beschaffen sind, aber er soll es durch die Tat zeigen, und er soll zeigen, daß sie nichts sind, und sie nicht durch Grübeleien zu einem Etwas machen. Der Tatmensch Fichte hatte immer einen Haß gegen jene Menschen, die erst „die Bedingungen der Möglichkeit einer Sache" sehn wollen, ehe sie an ihre Verwirklichung gehen.[1]) Wenn jemand mit dem Handeln warten wollte, „bis ihm die absolute Unmöglichkeit des Mißlingens mathematisch demonstriert wäre, so würde er, da eine solche Demonstration niemals möglich ist, nimmer zum Handeln kommen. . . . . Er mag dienlich sein, in der Einsamkeit erbauliche Betrachtungen anzustellen über die Sterblichkeit der Menschen und die Hinfälligkeit aller Dinge, von dem handelnden Leben aber bleibe er entfernt".[2]) Besonders aber ist für den, der ein höheres Leben in sich gestalten will, „eine unablässige Selbstprüfung, als ob die Welt nicht voll wäre anderer Aufgaben und Taten, sehr unweise. Lasse man seine schwache Seite nur durch das Leben kräftig berühren und aufdecken: in den verborgenen Winkeln desselben aber, die etwa doch nicht berührt werden, mit seinen Gedanken herumwühlen, ist teils selbst Sünde, weil es Müßiggang ist; teils trägt man dann aus übergroßer Demut allerlei Unreinigkeiten, die man allerdings in sich finden mag, wenn man sie sucht, mit ausdrücklichem Bewußtsein in sich hinein, und besudelt sich so wirklich durch dies sich schlechter machende Andichten. Lasset uns selig sein in der einfachen Treue gegen das Göttliche in uns, demselben folgen, wie es uns zieht, und weder durch eigene Werkheiligkeit noch durch Selbstzerknirschung uns allerlei ankünsteln, das nicht aus ihm ist".[3]) Wenn es dem Menschen gefährlich ist, über seine noch unbezwungenen Ungöttlichkeiten nachzudenken, so ist es verderblich, zu andern oder gar öffentlich davon zu reden, denn dadurch macht er sich durch „An-

[1]) I, 493.
[2]) N III, 448.
[3]) N III, 394.

steckung" zum „Teufel". „Er erspare den Anblick seines Innern der sich heiligenden Gemeinde, füge der inneren Unsittlichkeit nicht noch die Unverschämtheit hinzu, sie darzulegen", denn die „Versteckung" ist schon „ein Schritt auf dem Wege der wirklichen Besserung". Das Verderblichste aber ist es, wenn „die Andächtigen dieser Art mit einer öffentlichen Buße ihrer eigenen Sündhaftigkeit, in welche man sehr anmaßend das menschliche Geschlecht mit einschließt, und der tiefen Greuel, die sie von Gott abführen und seiner unwürdig machen", glauben „Gott ein Opfer der Demut zu bringen" und ihm „die Ehre zu geben". Sich wegen eines Mißlingens „in jämmerlicher Zerknirschung über seine Sündhaftigkeit verzehren", sich gar kleiner machen als man ist und großer Aufgaben für unwürdig halten, das ist „Falschheit gegen sich selbst" und „gar nicht lobenswerte Demut, sondern sehr tadelnswürdige Feigheit und Faulheit". „Im Gegenteil halte ich dies für das Rechte, das Ideal in aller seiner Schärfe, Klarheit und Bestimmtheit hinzustellen, um das Streben der Menschen, ihm gleichzukommen, wie es sich auch mit der Erreichung verhalte, anzufeuern." [1])

III. Die besondere Gruppierung als Stufenfolge von Typen.

Das allgemeine Bild der empirisch gegebenen Menschheit zeichnete Fichte so, daß ihr nächstliegendes Sein nur durch das Durchschimmern eines idealen Grundes verständlich war, und daß ihr Leben und ihre Geschichte, als deren Deutung und Leitung sich die Wissenschaftslehre fühlte, ihren Sinn darin finden mußten, das begründende Sein wirklich werden zu lassen. Wenn dieser Prozeß mit einem Schlage erfolgte, so würde dadurch eine Zweiteilung des menschlichen Lebens festgesetzt sein, die seiner Breite nicht gerecht werden würde. Denn soweit innerhalb der beiden Klassen Differenzierungen überhaupt möglich sind, sind sie zu sehr an einen gemeinsamen Grundzug gebunden, um so auseinandergehen zu können, wie sie es erfahrungsgemäß offenbar tun. Und obgleich Fichtes energischer und abstrahierender Philosophenblick eine Fülle in Eins zusammenzufassen gewohnt ist, kann er doch unmöglich

[1]) N III, 57 f., 97 f., 393 f.

dieser Erfahrung allzu sehr Gewalt antun. Wenn er daher nunmehr unter seiner allgemeinen Anschauung dem ihm einzeln und bestimmt gegebenen Menschen einen engeren Platz zuweisen will, so ist ihm eine Handhabe zu spezielleren Gruppierung in der Tatsache gegeben, daß die dem Menschen aufgegebene Wendung sich nur allmählich vollzieht: die Phasen ihres Wachstums werden ihm zur Erklärung der großen Kontraste und Bewegungen unter den Menschen. Was ihre empirische Gegebenheit so mannigfaltig macht, das ist eine Entwicklung, die sich vom Empirischen loszulösen beginnt.

Da aber eine Entwicklung, die so einzig ist wie diese, nur nach ihrem Mehr oder Minder variieren kann, so muß alles Qualitative, das die Menschen erfahrungsgemäß voneinander unterscheidet, sich irgendwie auf ein Quantitatives zurückführen lassen. Indem Fichte so ihre bunte Vielgestaltigkeit, die scheinbar nach entgegengesetzten und zufälligen Richtungen auseinander läuft, in eine Reihe einordnet, die durch ihren Anfangs- und Endpunkt als eine Gerade bestimmt ist, wird sie ihm erst erträglich. Denn seinem vorwärtsstrebenden Geiste ist nichts unheimlicher und widerlicher als der Kreislauf, im Einzelleben wie im Menschheits- und Weltgeschehen. Über sein natürliches Sein hinauszustreben ist dem Menschen schon deshalb aufgegeben, weil das Gesetz der Natur ein „unabläßig in sich selbst zurückkehrender Zirkel" ist. Essend, um zu hungern, und zeugend, um zu sterben, ist sie ein „Ungeheuer, unaufhörlich sich selbst verschlingend, damit es sich wiederum gebären könne, sich gebärend, damit es sich wiederum verschlingen könne".[1]) Sollte auch der Weg des Geistes eine solche ewige Wiederkunft mit „Scheitelpunkten der Bildung und goldenen Zeitaltern" sein, so würde er für Fichte gar keinen Wert mehr haben.[2]) Und darum kann er keinen Menschen als einen Draußenstehenden oder gar Hemmenden betrachten, sondern er konstruiert ihn als einen Steckengebliebenen auf der einen großen Landstraße, und nur die Station, auf der er nicht weiter konnte, macht ihn zu dieser bestimmten Erscheinung. So gestalten sich dem Philosophen die Menschen und ihr Streben zu einem großen Strome, der ihm und der Wissenschaftslehre, als seiner natürlichen Mündung, zueilt. Und wenn auch nur wenige

[1]) II, 266.
[2]) VII, 366 ff., 375.

vorn sind und ein Häuflein eine Strecke hinter ihnen und die große Menge ganz zurück, es ist doch ein Strom.

Jeder Mensch ist ein Ganzes und aufgebaut aus aller Vernunft und aller Göttlichkeit, die „mit absoluter, der mechanischen gleichenden Notwendigkeit" gar nicht anders da sein kann als ganz, denn sie ist ein organisches Leben. Aber sie tritt nicht notwendig als Ganzes ins Bewußtsein ein, sie kann darum im Menschen leben, ohne für ihn zu leben, und da das Leben des Menschen nur soweit reicht wie sein Bewußtsein, so kann er als ein Teil leben und als Ganzes tot sein. Wenn er nun aber von seinem Teil aus sich seines wahren Ganzen bewußt wird, so braucht „diese Reflexion auf das ursprünglich ihn Konstituierende" nicht auf einmal vor sich zu gehen. Sie kann in der Zeit erfolgen, und da ihr Fortschritt in absolut neuen, aus dem Vorhergehenden unerklärlichen Akten besteht, so wird er nicht eine kontinuierliche Linie, sondern eine ruckweise Stufenfolge darstellen, deren einzelne Glieder von unten her als durchaus zufällig erscheinen, von oben her aber als notwendig vorausgesagt werden können. So scheiden sich die Menschen nicht nach ihrem ursprünglichen Sein, das vielmehr in allen ein einziges ist, sondern nach der Art, wie sie es betrachten, und „die Verschiedenheit der Ansicht desselben, allenthalben bleibenden Objekts kann nur in der Dunkelheit oder Klarheit, der Tiefe oder Flachheit, der Vollständigkeit oder Unvollständigkeit dieser Ansicht beruhen". [1])

Jeder Grad der Selbsterfassung setzt einen Typus ab, den Fichte in großen Zügen hinwirft, als ein mächtiges Fresko ohne individuelle Einzelheiten, aber durch alle Typen geht eine große Familienähnlichkeit: von dem Versenktsein ins Äußere und Zufällige ziehen sie sich immer mehr auf ihr eigenes Tun zurück, und das neugewonnene Selbst suchen sie immer tiefer als tätiges Glied in das umfassende göttliche Sein zu versenken. Die „zweite" Periode gibt auch hier eine Ergänzung und Vertiefung der ersten, denn Fichte hat selbst erst die niederen Stufen als Mensch oder wenigstens Philosoph durchleben müssen, ehe er zu den höheren gelangte. Als Notwendigkeit bezeichnet er es freilich nicht, daß jeder die Skala von unten durchlaufe, denn sie ist eine ursprünglich gesetzte, und die sukzessive Abwicklung in der Zeit „erzeugt" sie

[1]) IV, 177 ff.; V, 431 f., 463 f.

nicht, sondern „findet" sie. Die Aufeinanderfolge ist als eine sachliche nicht unbedingt an die Zeit gebunden, wie die fünf Zeitalter der „Grundzüge" sehr wohl nebeneinander herlaufen können.[1]) Einige Begünstigte finden sich „wie durch ein Wunder" von vornherein auf einer höhern Stufe, während andere „und, wo die Ansteckung recht gefährlich wird, ganze Menschenalter" durch nichts zu bewegen sind, ihren niederen Standpunkt zu verlassen.[2])

1. Die Herausarbeitung der Selbständigkeit.

Das erste, was der Mensch findet, wenn er zu sich zu kommen beginnt, ist sein physisches Wesen mit seinen Trieben, von denen er hin- und hergeschleudert wird wie ein Stück Holz von den Wellen: er ist bloße Natur und also noch nicht Mensch, sondern Tier.[3]) Diese Stufe ist nur der Ausgangspunkt für das, was überhaupt erst den Namen „Leben" verdient, sie ist darum nur ein „Zweites und Abgestammtes", „ein Anhang zum Leben", „ein vom Felsen zurücktönender Nachhall einer schon verstummten Stimme".[4])

Wenn aber ein Laut zu tönen beginnt, da tritt er zuerst zwischen den Trieb und seine nächstliegende Befriedigung und wählt unter mehreren Arten der Befriedigung. Soll die Wahl eine wirkliche Wahl und nicht dem Ungefähr preisgegeben sein, so muß ihr ein Maßstab, eine Maxime zugrunde liegen, und diese kann im vorliegenden Falle, da kein anderer Trieb im Bewußtsein ist als der Naturtrieb, dieser aber auf Genuß geht, keine andere sein als die „Maxime der eigenen Glückseligkeit". Durch sympathetische Triebe wird wohl auch fremde Glückseligkeit erstrebt, jedoch nur als Befriedigung eines eigenen Triebes, also als ein Mittel zur eigenen Glückseligkeit. Der Mensch dieser Stufe ist ein „verständiges Tier".[5])

Es ist sehr charakteristisch, daß Fichte das Streben nach Glückseligkeit nicht als ein Endgültiges und Letztes in der menschlichen Seele begreift, sondern als die erste Äußerung eines Lebens, dessen weiterer Verlauf über alle Glückseligkeit hinausführt. Der Mensch, der nicht

[1]) VII, 11, 13.
[2]) V, 464 f.
[3]) IV, 178.
[4]) VII, 374.
[5]) IV, 180.

einfach seine unmittelbaren Triebe befriedigt, sondern es als sein höchstes Ziel proklamiert, sie bewußt und immer und möglichst ausgiebig befriedigen zu wollen, ist über das, was er mit seiner Maxime wirklich meint, in einer Selbsttäuschung befangen, in der er sich selber unrecht tut — er sucht in Wahrheit Größeres, Tieferes: Erhöhung seines Wesens. Man könnte zur Unterstützung dieser Behauptung die Tatsache heranziehen, die seit Aristoteles, Spinoza und Kant schon bekannt ist und in der neueren Biologie und Psychologie wieder besonders häufig betont wird, die Tatsache nämlich, daß die objektiven Ursachen der Gefühle in einer bestimmten Beziehung zu Wohl und Wehe des Organismus stehen, daß Lust das Korrelat von lebensfördernden, wesenserhöhenden, Unlust aber das Korrelat von lebenshindernden, wesensmindernden Vorgängen im Organismus ist. Auch Fichte kennt diese Beziehung: „der sinnliche Genuß gründet sich auf den Affekt des Seins als eines organisierten sinnlichen Lebens und auf die Liebe zu diesem Sein . . . eine Speise schmeckt uns wohl, oder eine Blume riecht uns angenehm deswegen, weil sie unser organisches Dasein erhöht und belebt, und der Wohlgeschmack sowie der Wohlgeruch ist gar nichts anderes, als das unmittelbare Gefühl jener Erhöhung und Belebung.“ [1]) Was also von dem Streben nach Lust in Wahrheit gesucht wird, ist garnicht die Lust, die immer nur Beigabe bleibt, sondern ist unmittelbar Lebenserhöhung. Und wenn man keine prinzipielle, jeden Vergleich ausschließende Andersartigkeit zwischen der göttlichen Seligkeit und dem irdischen Glück behauptet, sondern die eine als die überschwengliche Steigerung des anderen faßt, so läßt sich die in der Natur aufgefundene Beziehung auch auf dasjenige Sein ausdehnen, das Fichte übernatürlich nennt: die höchste Wesenssteigerung, das Einssein mit der Gottheit, ist auch die höchste Lust. Als selbstverständlichste Lebensregel scheint sich dann ergeben zu müssen: Suche nur immer die Lust, so wirst du ebendamit auch ein Lebensmaximum erreichen. Wenn diese Regel trotzdem nicht gilt und ihre konsequenten Befolger oft gerade am entgegengesetzten Ende landen, so liegt dies daran, daß jene Parallelität zwar im großen und ganzen stattfindet, im einzelnen aber sehr unvollkommen, schließlich oft sogar im entgegengesetzten Sinne funktioniert. Die Natur macht es uns leider nicht so

[1]) V, 499 f.; cf. IV, 129 f.

bequem, daß die Höhen und Tiefen der einen Skala ohne weiteres an der anderen abgelesen werden könnten. Vieles zunächst Lustvolle hat späterhin die heftigsten Unlustgefühle im Gefolge, und andererseits fordert unsere Lebenssteigerung häufig genug Anstrengungen, die anfangs höchst unlustvoll sind und deren Lustfolgen erst in weiter Ferne liegen, vielleicht auch dann zu der aufgewendeten Mühe in keinem Verhältnis stehen, vielleicht überhaupt nie an uns gelangen. Daher bleiben die, welche die Lust zum letzten Maßstab ihres Handelns machen, trotz aller überlegenden Wahl schließlich immer wieder in den sinnlichen Genüssen als den sichersten und realsten stecken. Wer aber an der Hand der Lust wirklich den Weg zur Höhe emporschreiten wollte, der müßte zunächst eine Vernunft haben, die jeden der beständig auftauchenden Reize nach seinen dauernden, nicht nach seinen Augenblicksfolgen und -werten beurteilt und die sich durch die perspektivische Vergrößerung und Verkleinerung, welche die Zeit so gut wie der Raum bewirkt, nicht täuschen läßt. Er müßte ferner und vor allem auch eine Kraft haben, um seiner Einsicht gemäß augenblicklichen Genüssen zu entsagen und Unlustgefühle mannhaft auf sich zu nehmen, d. h. er wird die List der Natur, die auf jede Wesenssteigerung die Prämie der Lust setzte, als eine verächtliche Lockspeise schon längst hinter sich gelassen haben.

Ein solcher Mensch nun tritt uns in dem nächsten Typus entgegen. In ihm ist das höhere Leben schon soweit zum Durchbruch gekommen, daß es sich in seiner Eigenart als eine herrschende Überlegenheit gegenüber der Natur erfaßt. Aber es tritt noch nicht in der reinen und eigenen Form des Gesetzes zutage, sondern ist noch so umkleidet von den Schlacken des Natürlichen, daß es als ein Trieb erscheint, als der blinde Trieb nach der „unbeschränkten und gesetzlosen Oberherrschaft über alles außer uns". Dieser Trieb legitimiert sich als der Abkömmling einer neuen Welt dadurch, daß das treibende Prinzip der Natur keine Macht über ihn hat und er ihr gegenüber als etwas Zufälliges und Widersprechendes erscheint. Der Handelnde, der von ihm ergriffen wurde, ist sich selbst so unerklärlich, daß er sich oft aus dem Streben nach Lust abzuleiten sucht und dadurch sich selbst unrecht tut. Aber der neue Trieb bestimmt seine Objekte gar nicht durch einen möglichen Genuß, sondern absolut durch den Willen, er will, weil er will, „der Form nach gerade wie bei der echt moralischen Denkart".

Während diese jedoch in der eingeschränkten Kausalität einer überindividuellen Vernunft besteht, macht der Trieb nach absoluter Herrschaft den empirischen Willen mit den Ansprüchen seines Sonder-Ich zum Gesetz. Als solcher ist er gegen andere zwar großmütig und schonend, aber er kennt keine Pflichten gegen sie, er ist wohlwollend, aber er weiß von keinen fremden Rechten.

Er fordert für sich selbst alles Recht, und noch mehr, er fordert den königlichen Tribut, der keinem natürlichen Dinge zukommt, die Achtung. Da er sich zum sinnlichen Wohlsein indifferent verhält, so können zwei Fälle eintreten, seine Durchsetzung kann den Menschen Aufopferung an Genuß kosten oder nicht. Im letzteren Falle „billigt er kalt", nicht sein eigenes Betragen, auf das er gar nicht reflektiert, sondern die Natur und die Mitmenschen. Das Gelingen macht ihm nicht eigentlich Freude, weil er von der Welt nicht eine Gunst erbat, sondern erwartete, daß sie ihre Schuldigkeit tue. Und das Nichtgelingen erzeugt in ihm keinen Schmerz, als ein niederdrückendes Gefühl, sondern erweckt den Verdruß, den rüstigen Affekt: Gott und die Natur werden der Ungerechtigkeit angeklagt und die Menschen des Undanks.

Wenn aber der stolze Trieb mit dem Genusse kollidiert und seine Preisgebung fordert, dann achtet der Mensch sich selbst. Charakteristisch für diese Selbstachtung ist es einerseits, daß sie nicht auf die einzelne Handlung, sondern auf den ruhenden Charakter geht. Denn die Handlung erfolgt aus einem Triebe, nicht aus Überlegung, sie wird daher als ein Gegebenes gefunden, und da sie natürlich gut ist, als ein angeborenes Gutes. Andrerseits ist diese Selbstachtung nicht die kalte Billigung des Sittlichen, sondern eine Freude an sich selbst. Der Mensch sieht sich umflutet von gemeiner Genußsucht, es ward nicht von ihm gefordert, sich darüber zu erheben, und wenn er es dennoch tat, so ist es ein Verdienst. Seine Werke sind lauter opera supererogativa. Alles, was Gott, die Natur und die Menschen für ihn tun können, ist ihre Schuldigkeit, und sie sind unnütze Knechte; alles, was er tut, ist Güte und Gnade, und er kann nie unrecht haben.

Ein solcher Mensch erhebt sich über den Genuß, denn, wenn ihn auch die Befriedigung seines Triebes Lust gewährt durch die „Liebkosungen, die man sich selbst macht", so ist die Lust doch nicht die Triebfeder seiner Handlungen — und er verdient insofern Bewunderung gegenüber dem, „der erst berechnet haben muß, was er dabei gewinnen

werde, ehe er eine Hand rührt". Die Unabhängigkeit von allem, was sonst die Menschen treibt, das „Beruhen auf sich selbst" hat etwas „Heroisches" und ist daher „die gewöhnliche Denkart der Helden unserer Geschichte", die nur unter ihrer Voraussetzung „begreiflich" wird.[1])

Als Illustration zu diesen allgemeinen Zügen hat Fichte einen einzelnen Helden gezeichnet: Napoleon. Napoleons eiserner Wille hat „die formale Kraft des sittlichen Willens": daß alles aufgeopfert werden soll. Und wie er über jede Sorge um Genuß, Bequemlichkeit und Leben hinwegschreitet zu seinem Ziele, Herr der Welt zu sein oder gar nicht zu sein, das ist „erhaben". Aber es ist ihm nicht aufgegangen, wem alles aufgeopfert werden soll, nämlich der sittlichen Freiheit. Er kennt nur seinen „individuellen Willen", und wenn er diesem nicht nur seinen ruhigen Genuß, sondern die ganze Menschheit unterwirft, wenn er ihr seinen „eigensinnigen Entwurf", seine „Grille" aufzwingt, so denkt er zwar groß von sich, aber sehr klein von den andern. Er handelt nach der Voraussetzung, „daß die gesamte Menschheit eine blinde, entweder gänzlich stagnierende oder unregelmäßig und verwirrt durcheinander und miteinander streitend sich regende Masse von Kraft sei; daß weder jene Stagnation sein solle sondern Bewegung, noch diese unordentliche sondern eine nach Einem Ziele sich richtende Bewegung: daß selten, und durch Jahrtausende getrennt, Geister geboren würden, die bestimmt seien, dieser Masse die Richtung zu geben, dergleichen Einer Karl der Große gewesen sei, und er der nächste nach ihm, daß die Eingebungen dieser Geister das einzige und wahrhaft Göttliche und Heilige und die ersten Prinzipien der Weltbewegung seien, und daß für sie schlechthin alle anderen Zwecke der Sicherheit oder des Genusses aufgeopfert, für sie alle Kräfte in Bewegung gesetzt, und jedwedes Leben in Beschlag genommen werden müsse, und daß es Auflehnung sei gegen das höchste Weltgesetz, solchen Anregungen sich entgegenzusetzen. In ihm sei erschienen dieses Weltgesetz in der neuen Ordnung der Dinge .... solange, bis etwa nach einem Jahrtausend ein anderer inspirierter Held wie er auftreten und mit neuer Offenbarung in seine und Karls Schöpfung eingreifen wird".[2])

Das „Erkenntnisgebäude", das Fichte hier entwickelt, ist, nach einem modernen Schlagwort, die Philosophie des „Übermenschen".

[1]) IV, 184 ff.
[2]) IV, 424 ff.

Und wie er in dem Aufsatz über Machiavelli[1]) eine charakteristische, natürlich nur reinmenschliche Sympathie für den rücksichtslosen Vertreter des Absolutismus nicht verleugnet, so steht er sicherlich trotz aller moralischen Ablehnung dem „Übermenschen" mit einem gewissen verstehenden Verwandtschaftsgefühl gegenüber. Es ist vielleicht mehr als ein stilistischer Zufall, daß ihm bei seiner Schilderung öfter das „wir" in die Feder fließt, und manchen Zug konnte er einem sehr naheliegenden Modell entnehmen: dem noch ungeläuterten und noch nicht zu sich selbst gekommenen Fichte. Und wie echt Fichtisch ist es doch, daß der vollendete Gewaltmensch die höchste vorsittliche Stufe einnimmt! Es wird zwar einmal darauf hingewiesen, daß „der Zöllner und Sünder" „leichter zu bessern" seien als er, wodurch die Stufenfolge aufgehoben werden würde, aber es bleibt doch Fichtes innerstes Gefühl: der, der starke Flügel hat, aber mit ihnen kreuz und quer nach Raub jagt, ist dem Ziele näher als jener, der die Sehnsucht nach dem Ziele und die Kenntnis des Weges zu ihm besitzt, aber nicht die Schwingen, die ihn hintragen. Vielleicht spielt hier auch das ästhetische Moment mit hinein, das z. B. beim Nietzscheschen Übermenschen nicht vergessen werden darf, und auf das Schiller in seinem Aufsatz „Über das Pathetische" hinweist: während das ethische Urteil nach dem rechten Handeln fragt, geht das ästhetische nur auf die Möglichkeit des rechten Handelns. Es sucht die Kraft überhaupt, welches auch ihre Richtung sei, und darum verabscheut es den halbguten Charakter ebenso wie es den kraftvollen Bösen bewundert, wenn er nur sinnliche Antriebe aufopfern kann, z. B. bei der Rache.

In seiner zweiten Sittenlehre hat Fichte denselben Typus noch einmal in seiner neuen Terminologie und in einem geistigeren Sinne gezeichnet. Ehe in dem Menschen „der Begriff überhaupt" Leben gewinnt lediglich „durch seine reine Form, das Soll", bricht er häufig erst in einer einseitigen Gestalt durch. Der Mensch will dann allerdings einen Teil des Begriffs und erhebt sich insofern über die Natur dem Sittlichen zu. Aber er will ihn nicht, weil er ihn als eine „besondere Gestaltung", als „einen Teil eines höheren Ganzen" begriffen hätte, denn soweit reicht sein Bewußtsein gar nicht, sondern er will ihn mit einem „qualitativen Willen". Er ist darum „ohne alle Sittlichkeit", denn er versagt sofort, wenn der Begriff etwas fordert, das über seinen

[1]) N III, 401 ff.

Enthusiasmus hinausreicht, er will nicht „das ganze Pflichtgesetz" sondern „nur einen Teil desselben", und darum will er es gar nicht. Von diesem Teil freilich ist er erfüllt ohne alle Selbstsucht, denn sonst könnte er an den Begriff überhaupt nicht herantühren, er will ihn aus einer absoluten Unbegreiflichkeit heraus als etwas unerhört Neues dieser Welt auftragen. Was ihn begeistert, ist entweder „eine Naturordnung", eine „Ökonomie", „oder Gesetzgebung und Staat, oder Kunst und Wissenschaft, oder auch Religion, um ihrer theoretischen Wahrheit willen". Solche Männer „sind Helden, sie sind die Wohltäter des Menschengeschlechts, aber als bewußtlose Werkzeuge irgend eines einzelnen Begriffs". Von hier aus will Fichte „viele gefeierte Helden der Geschichte" konstruieren. „Muhamed: ein Enthusiast für den Begriff der Einheit Gottes, voll bitteren Hasses gegen die Vielgötterei, wo er sie anzutreffen glaubte: der mit Feuer und Schwert das Bekenntnis dieser Einheit einführt. Andere, die mit Feuer und Schwert die Menschen nötigen, frei zu sein, oder glücklich nach der Weise, die sie ihnen vorschreiben. Sie können Wunder tun und Berge versetzen: aber es hilft ihnen alles nichts, denn sie haben die Liebe nicht." „Die Liebe haben" aber heißt: bei seinem Wirken nur auf die Sittlichkeit der Menschen rechnen, „weil alles andere nichtig ist", und das kann nur der Sittliche. Der „Held" hingegen kämpft für seine Mission „durch jedes Mittel, weil sie ihm eben das Absolute ist". „Er ehrt nicht die Freiheit, d. h. das klare, besonnene Leben des Begriffs, weil er selbst keine hat, und so auch die Bestimmung des Geschlechts zur Freiheit ihm verborgen bleibt."[1])

Wenn nun der Mensch, der mit einem Triebe die Grenze seines natürlichen Wesens schon überschritten hat, noch ein Stück weiter in sich hinabsteigt und jenen Trieb ins klare Bewußtsein erhebt, so sieht er ihn plötzlich eine ganz neue Gestalt gewinnen: er zieht sich zusammen und beschränkt sich, aber er mindert dadurch nicht seine Selbständigkeit, sondern vollendet sie erst. Das unbeschränkte Streben nach Herrschaft war zwar insofern unabhängig von den Objekten, als es sie nicht mehr genießen wollte, aber es bedurfte ihrer doch immer noch — um sie zu unterwerfen. Es blieb also trotzdem auf ein Außen angewiesen. Indem es sich aber nunmehr ganz in sich zurückzieht, holt es sich den

[1]) N III, 74 ff.

Maßstab für sein Handeln nur aus sich selbst, das Handeln fragt gar nicht mehr nach den Objekten, sondern nur noch danach, ob es mit einem inneren Gesetze übereinstimmt. Das Warum dieses Gesetzes kann ihm ganz gleichgültig sein, es genügt ihm, zu wissen, daß es einzig aus ihm selbst quillt und von allem andern unabhängig ist. Der Trieb nach absoluter Kausalität ist zu einem Gesetze bedingter Kausalität geworden, und das Gesetz heißt Soll, Pflicht. In der Erkenntnis, „daß er etwas schlechthin soll", und in der notwendig daraus fließenden Maxime, „zu tun, was die Pflicht fordert, darum, weil sie es fordert", kurz, in der Sittlichkeit hat der Mensch den höchsten Punkt der Selbständigkeit erreicht.

2. Die Zurücknahme der Selbständigkeit.

Wie aber nach dem schon von Fichte erkannten Gesetze das bis ins Extrem Ausgelebte wieder in sein Gegenteil umschlägt, so bringt der spätere Fichte „durch scharfe Konsequenz ein neues Licht" in diesen Standpunkt der äußersten Selbständigkeit, er erkennt in „halbbewußter Polemik gegen sich selbst"[1] ihre Einseitigkeit[2] und läßt sie in neuen Typen wieder in ein höheres Sein zerfließen.

Zunächst ist es klar, daß der Sittliche einen gewissen, nicht gerade vorteilhaften Gegensatz zu den übrigen Typen bildet. Er stellt jede Handlung, zu der der Antrieb in ihm auftaucht, unter eine Norm, und, ehe er sie vollzieht, muß er sich erst von der Norm die Entscheidung holen, ob sie geschehen solle oder nicht. Er muß dabei sehr genau achtgeben, daß sich ihm die Bestimmtheit des Pflichtbegriffs nicht durch andere Motive verdunkele: daß er gerade diese Handlung tue und nicht eine vielleicht auch sehr plausible andre, daß er sie gerade jetzt tue und nicht einen einzigen Augenblick später, und daß er sie gerade so tue und sich nicht den kleinsten Teil irgendwie davon abdingen lasse.[3] Er ist also in beständiger Gefahr, von seinem Stand-

[1] J. H. Fichte, J. G. Fichtes Leben I, 340.

[2] V, 467 f.: er habe, Kant folgend, diesen Typus aufgestellt, aber nie behauptet, daß er der höchste sei. Für seinen damaligen Standpunkt war er allerdings der höchste, aber wenn er rückblickend findet, daß er seitdem darüber hinausgewachsen ist, so muß man ihm die psychologische Täuschung verzeihen, als wenn er sich bereits damals seiner Unfertigkeit bewußt gewesen wäre.

[3] IV, 192 ff.

punkte wieder herunterzugleiten, und bekommt dadurch einen ganz besonderen Charakter. Denn der Herrschsüchtige z. B. bedurfte nicht der stets erneuten Anstrengung, um sich auf seiner Stufe über dem Genußsüchtigen zu halten, er beharrte in kontinuierlicher Selbstsicherheit in seiner Art und würde das Gegenteil als schimpflich empfinden. Darum hat Fichte hier später eine Korrektur angebracht. Er empfand es als des sittlichen Menschen unwürdig, wenn er sein Gesetz für jeden einzelnen Fall neu hervorholen muß, wenn er es nicht in „ununterbrochenem Abfluß" zutage treten läßt, sondern in „diskreten Momenten". Er darf nicht beständig in zwei Strebungen auseinander fallen, sondern der natürliche Wille muß ihm gänzlich verschwinden. Ein dauerndes Ankämpfen durch das stets neu einsetzende Soll, ein „fortwährendes Streben", ist unsittlich. Sittlichkeit ist vielmehr „ein ewiger und unaustilgbarer Charakter", würde er „jemals geändert, so wäre dies nur ein Beweis, daß er nie dagewesen wäre", und „eine einzige Ausnahme von dem sittlichen Handeln zeigt, daß Sittlichkeit nicht da ist". „Es gibt also keine sittlichen Handlungen", sondern die Handlung fließt nur als eine „zufällige Erscheinung" aus dem „für alle Ewigkeit einmal für immer gefaßten Willen" ab.[1])

Selbst wenn aber der Sittliche die leidige Notwendigkeit, immer von neuem einsetzen zu müssen, überwunden hat, ist er dadurch zu einem abschließenden Typus geworden? Was will sein fester Wille? Das, was das Gesetz gebietet. Aber das Gesetz wird ja gesollt, und so gewiß es gesollt wird, wird es nicht gewollt. „Das Wollen wird dir erlassen und die Neigung und Liebe ausdrücklich abgewiesen." Der Wille geht also auf das Soll als solches, das ihm daher stets ein indifferentes und fremdes Gegenüber bleiben muß. Als Dank gibt es ihm im besten Falle das Gefühl, sich nicht verachten zu müssen, denn es kann höchstens erreicht, nie aber überholt werden, weil das wider das Gesetz wäre. So kommt in diesen „stoischen" Typus ein eisiger Zug. Sollte die „reine Apathie, die absolute Unempfänglichkeit für allen Genuß des Lebens" wirklich das letzte Gefühl sein, zu dem wir gelangen können?

Ebensowenig wie einen subjektiv-gefühlsmäßigen liefert das Soll einen objektiven Ertrag. Es wählt nur zwischen dem Gegebenen

[1]) N III, 54 f., 62.

dieser Welt, es ordnet sie, aber es schafft nichts Neues in sie hinein, nichts Größeres, Göttliches. Der „Mann des Gesetzes" kann nur „durch Inkonsequenz zur Annahme eines Gottes kommen", denn er ist sich selbst Gott, Heiland und Erlöser. Insofern er den Wahn eines gewissen „sich auch christlich nennenden Systems" mit seinem Gotte, der nur der „willkürliche Ausspender des sinnlichen Wohlseins" ist, zertrümmert, hat er allerdings recht; aber sollten wir nicht auch zu einem wahren Gotte kommen können?[1])

Weil der Sittliche keinen Gott hat, kann er auch keinen Grund für sein Soll angeben, und gerade darein setzt er seine Tugend. Und allerdings hat er etwas „Erhabenes", wie er rein im Gehorsam über alles Begehren und Fragen hinausgehoben und dadurch „den seligen Göttern" gleich ist. Aber sein Gehorsam ist und bleibt ein blinder und ist insofern „gegen die Würde der Vernunft". Muß er sich nicht durch einen Trieb nach Klarheit beständig „gereizt und beunruhigt" fühlen, ist nicht all sein Tun, so vollkommen es auch äußerlich ist, doch „innerlich in der Wurzel seines Wesens noch Zwiespalt, Unklarheit, Unfreiheit und darum Mangel an absoluter Würde?"[2])

Wer den Sinn des Soll begriffe, wer sich nicht bei einer nur ordnenden Tätigkeit beruhigte, und wer für sich selbst eine positive Befriedigung erreichte, der wäre ein höherer Typus. Fichte nennt ihn den der „höheren Moralität". Für diesen Standpunkt ist das Reale ein neues und überragendes Sein, das er in die gegebene Welt hineinarbeiten will, und das ordnende Gesetz erkennt er dabei als ein bloßes Mittel, um sie dafür empfänglich zu machen. Das Höhere selbst läßt sich nicht näher beschreiben, es ist „das, was schlechthin durch sich selber und zwar in dem höchsten, allen andern Grad des Gefallens unendlich überwiegenden Grade gefällt". Seine einzelnen Offenbarungen sind: „Schönheit", „vollendete Herrschaft des Menschen über die ganze Natur", „vollkommener Staat und Staatenverhältnis", „Wissenschaft", kurz, die „Ideen". Eine bestimmte Gestalt gewinnen sie im „Talent". Das Talent „erhebt über die genußlose Apathie des Stoikers weit hinweg und versetzt seinen Besitzer in eine ununterbrochene Reihe höchstseliger Momente", die ihn umsomehr beglücken, je mehr er sich in die

[1]) V, 466 ff., 500 ff., 516 ff.
[2]) VII, 231 ff.

überindividuellen Werte versenkt und sein Selbst in ihnen verliert, d. h. je mehr der „Affekt der eigenen Selbständigkeit in ihm erlischt".[1])

Solange er freilich noch glaubt, daß er das „Heilige, Gute und Schöne" wirklich „erschaffe", als seine „Ausgeburt", solange wird er sich noch als ein Selbst fühlen, solange wird er aber auch noch wollen müssen, daß das, was er geistig ergriffen hat, „eine gewisse Hülle und tragende Gestalt in der Sinnenwelt erhalte". Er steht also mit seinem Tun zum Teil noch auf einem fremden Boden, der seine Seligkeit stören kann. „Sodann ist in der göttlichen Ökonomie das äußere Mißlingen seines Tuns das Mittel, um ihn in sich selbst hineinzutreiben", um „sich vollkommen klar zu machen, was es eigentlich sei, das er anstrebe, was dagegen er in der Tat und Wahrheit nicht anstrebe, sondern ihm gleichgültig sei. Er wird in dieser Selbstprüfung finden, es sei die Entwicklung des göttlichen Seins und Lebens in ihm, die er zunächst und eigentlich anstrebe",[1]) und die Ideen wolle er nur, insofern sie eine „Erscheinung Gottes" sind. Der religiöse Mensch weiß, daß alles, was er jemals tun kann, keineswegs an und für sich Wert hat, sondern nur deshalb, weil es in einer tieferen Wirklichkeit fest begründet ist, und sein äußerer Erfolg in dieser Welt braucht ihn daher als etwas Zufälliges nicht mehr zu berühren. Er wirkt freilich noch fort in ihr, aber nur aus der unmittelbar gefühlten Einheit mit Gott heraus, und „so jemand in diesem Glauben sein Feld bestellt, oder das unscheinbarste Handgewerbe mit Treue treibt, so ist dieser höher und seliger, als ob jemand, falls dies möglich wäre, ohne diesen Glauben die Menschheit auf Jahrtausende hinaus beglückseligte". Für den Religiösen gibt es überhaupt nur noch ein Sein, und das ist Gott, sein eigenes Selbst ist vor ihm so gänzlich verschwunden wie alle Hüllen, mit denen eine Welt ihn sonst umkleidet, „und die aus dem leeren Schattenbegriffe von Gott unbeantwortliche Frage: was ist Gott, wird hier so beantwortet: er ist dasjenige, was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte tut".[2])

Die Entwicklung, die zuerst eine Selbständigkeit mühsam herausarbeitete, hat nun alles Einzelne wieder zurückgenommen und ist darum in sich vollendet. Wenn ihr doch noch ein neuer und letzter Typus

[1]) V, 468 ff., 518, 524 ff.
[2]) V, 470 ff., 529 ff., 538 ff.

angefügt wird, so kann ein unterscheidendes Merkmal gegenüber dem Religiösen nur darin beruhen, daß er das, was jener praktisch lebt, auch theoretisch klar erkennt und eine „okkulte Qualität" zur Wissenschaft macht. „Die Wissenschaft geht über die Einsicht, daß schlechthin alles Mannigfaltige in dem Einen gegründet und auf dasselbe zurückzuführen sei, welche schon die Religion gewährt, hinaus zu der Einsicht des Wie dieses Zusammenhanges: und für sie wird genetisch, was für die Religion nur ein absolutes Faktum ist. Die Religion ohne Wissenschaft ist irgendwo ein bloßer, demungeachtet jedoch unerschütterlicher Glaube: die Wissenschaft hebt allen Glauben auf und verwandelt ihn in Schauen." [1])

3. Die Individualisierung der Typen.

Die Stufenfolge ist, wie Fichte immer betont, mit einer solchen Notwendigkeit fortgeschritten, daß sie alle Möglichkeiten erschöpft. Es muß sich also jeder Mensch irgendwo in ihr wiederfinden, wenn er von seinen individuellen Eigentümlichkeiten abstrahiert. Warum er allerdings zur Einreihung in jene Ordnung von gewissen, nur ihm eigentümlichen Inhalten absehen muß, das ist noch nicht erklärt. Wie kommt es, daß die entwickelte Stufenfolge nur eine Folge von Typen ist, die in ihrer Allgemeinheit nirgends wirklich sind? Jede Stufe ist ja doch eine bestimmte Durchdringung zweier bestimmter Faktoren und müßte sonach ein ganz bestimmtes Produkt sein. Wenn sie im Gegenteil einen Typus darstellt, unter dem unzählige Individuen begriffen werden können, so muß einer der beiden Faktoren trotz seiner formellen Bestimmtheit mit variablen Inhalten erfüllt sein, die, für den Typus als solchen gleichgültig, alle von ihm zusammengefaßten Einzelwesen zu besonderen Individuen machen.

Der frühere Fichte erklärt das Ende der menschlichen Entwicklung für einen einzigen Punkt: „Die Vollkommenheit ist nur auf eine Art bestimmt: sie ist sich selbst völlig gleich; könnten alle Menschen vollkommen werden, könnten sie ihr höchstes und letztes Ziel erreichen, so wären sie alle einander völlig gleich; sie wären nur eins; ein einziges Subjekt." [2]) Freilich kann der Mensch nicht vollkommen werden, „so-

[1]) V, 472 f.; II, 160.
[2]) VI, 310.

lange er nicht aufhören soll, Mensch zu sein, und nicht Gott werden soll", und er bleibt sonach immer ein von anderen unterschiedenes Wesen — durch die Art seiner Unvollkommenheit. Denn die Natur, die ihm zur Bearbeitung aufgegeben ist, hat in ihm eine eigentümliche Gestalt, und sie ist es also, welche die Menschen individualisiert.

Indem aber der spätere Fichte die völlige Vernichtung des empirischen Ich von der Unendlichkeit herunterholt und sie aus einer „Idee" zu einer Wirklichkeit macht, werden ihm die Menschen, die sich in ihrer Vollkommenheit alle gleichen und lediglich durch ihre Anzahl charakterisiert sind, zu einer lächerlichen, schauerlichen, unsinnigen Vorstellung, und er denkt sich nunmehr den Endzweck alles Strebens als ein organisches Leben mit einzelnen Gliedern, als eine Gemeinde, in der jedem sein bestimmter, unverwechselbarer Platz gegeben ist. Die Vollendeten, die alle Natur hinter sich gelassen haben, schließen sich also nur noch insofern zu einer Einheit zusammen, als sie ein Ganzes bilden, im übrigen aber hat jeder an diesem Ganzen seinen „eigentümlichen Anteil", der in dieser Weise keinem anderen zukommt, „was man kurz den individuellen Charakter seiner höheren Bestimmung nennen könnte", oder, um die „ideale Individualität" schon dem Namen nach von der empirischen zu scheiden, seine „Originalität".[1]) Die empirische Individualität ihrerseits aber verliert jetzt, je mehr das ideale Sein zur wesentlichen Eigentümlichkeit des ganzen Menschen wird, schließlich ganz den Charakter einer Besonderheit. „Das bloß empirische Ich hat keinen Charakter, sie sind alle sich gleich, denn sie sind Natur. Alle haben den einzigen Zweck der Selbsterhaltung, fliehen den Schmerz, wollen sinnliches Wohlsein. Höchstens haben sie einen Standpunkt im Raume und in der Zeit."

Damit ist das frühere Verhältnis geradezu umgekehrt, aber beide Fassungen machen es verständlich, wie die Typen der Entwicklung, die von der Natur zum göttlichen Leben führt, für eine Welt von Individuen Spielraum lassen. Während jedoch die Differenzierung früher aus der Mannigfaltigkeit der Ausgangspunkte bei absoluter Einheitlichkeit des Zieles resultierte, wird sie nunmehr durch die Mannigfaltigkeit der Ziele bei absoluter Einheitlichkeit des Ausgangspunktes bewirkt. Ehemals führte die Bahn des Menschenstrebens über verschiedenartige

[1]) II, 663 f.; V, 531 ff.; VII, 69; IV, 584.

Widerstände dem gleichen Ideale zu, jetzt geht sie über das gleiche Hindernis einem Heer von Idealen entgegen. Die Menschen schaffen nicht mehr aus verschiedenem Material dasselbe sich stets nur wiederholende Kunstwerk, sondern auf die gleiche Masse trägt jeder eine besondere Gestaltung auf.

Anhang: Das Weib und die Geschlechtsliebe der Fichtischen Philosophie.

Sollte man Fichtes Betrachtung und Würdigung des Menschenlebens ihrem Geschlechtscharakter nach bestimmen, so müßte man sagen: sie ist eine spezifisch männliche. Ein System, welches das Menschentum aus dem Streben nach Selbständigkeit begreift und eine Opferung des Selbst nur an unpersönliche oder durch die eigene Persönlichkeit gefärbte Werte zuläßt, ein System, das die Sittlichkeit von der Natur trennt und ganz auf reine Begriffe basiert, dazu ein Philosoph, der jeder Anpassung an fremde und selbst verwandte Standpunkte völlig unfähig ist, sich aber diese Unfähigkeit vollbewußt als Tugend anrechnet — alles das ist männlich, extrem männlich. Nun gibt es aber zweifellos Menschen, als deren schönster Beruf es gerade gilt, sich in einen fremden Willen zu verlieren, und zwar in einen ganz individuellen, vielleicht sehr empirisch bestimmten fremden Willen, es gibt Menschen, als deren schönstes Wunder gerade das selbstverständliche Hervorwachsen der Sittlichkeit aus der Natur, ohne Dazwischentreten eines fremden Begriffsapparates, verehrt wird, und diese Menschen bilden nicht weniger als die Hälfte des ganzen Geschlechts, es sind die Frauen. Den Frauen scheint die Fichtische Betrachtungsart hilflos gegenüberzustehn, sie scheint alle typisch-weiblichen Werte für wertlos, pervers, im Grunde unerklärlich erachten zu müssen.

Dem widersprach aber die tiefste Lebenserfahrung Fichtes. Hatte doch gerade er durch ein gütiges Geschick die Weiblichkeit in all ihrer Eigenart besonders lebhaft und in freudiger Dankbarkeit empfinden dürfen. Zweifellos ist aber hier für ihn eine Schwierigkeit und ein Widerspruch vorhanden, der ihm auch als solcher deutlich zum Bewußtsein kam. Sein Lösungsversuch trieb wiederholte[1]) interessante Erörterungen über die Frau und namentlich über jenen Punkt hervor, an dem sie ihre Eigenart am tiefsten entwickeln kann, und der deshalb

[1]) III 304—318; IV, 328—333; cf. VII, 597—599; V, 414—415 u. IV 481 f.

überall, wo über sie diskutiert wird, zugleich mit erörtert zu werden pflegt, über die Geschlechtsliebe. Und zwar haben diese Erörterungen nicht nur ein biographisches und persönliches, sie haben auch für seine Philosophie ein mehr als episodisches Interesse, und wenn sie bis jetzt wenig Beachtung gefunden zu haben scheinen, so liegt das wohl daran, daß die Hauptinteressenten des Themas — und das sind doch die Frauen und die Liebenden selbst — sich fast nur bei den Dichtern Belehrung zu suchen pflegen. Sie würden die Liebesgedanken der Philosophen und namentlich dieses Philosophen trocken und tot finden — wenn sie sie kännten. Und doch gehören die Fichtischen Ausführungen über diesen Gegenstand zu den lebensvollsten, die er je geschrieben hat. Um sie als solche zu fassen, muß man nur vertraut sein mit der Art seines Geistes, die Fülle des Lebens zu bewältigen: empfunden hat er sie wie einer, dargestellt hat er nur ihr abstraktes Gerippe. Wer sein schematisches Begriffsnetz nicht wieder mit dem pulsierenden Leben, aus dem es doch erst herausdestilliert ist, zu erfüllen weiß, wer es nicht wieder in die Sprache des Lebens zurückübersetzen kann, dem muß es natürlich kahl und leer erscheinen, und dem wird nie die Erkenntnis aufgehen, daß diese höchsten Begriffe nicht dünn und saftlos, sondern daß sie konzentrierteste Kraft sind. Überhaupt darf hier nicht vergessen werden, was über die Fichtische Menschenbetrachtung im allgemeinen gesagt wurde: er gibt nicht geistreiche Einzelbemerkungen über Weib und Mann und Liebe, sondern Typen, die eben wegen ihrer Größe der individuellen Einzelzüge entbehren, extreme Grenzfälle, zwischen denen tausend Abstufungen möglich sind.

Es hat, nebenbei bemerkt, einen eigenen Reiz, zu beobachten, daß sich bis in diese feinsten Ausläufer hinaus der fundamentale Gegensatz Kantischer und Fichtischer Denkart ausprägt: Wie der Philosoph sich vom Philosophen lossagte und gegenüber den hohen Türmen der Spekulation sich im fruchtbaren Pathos der Erfahrung bewegte, so würde auch der Frauenkenner Kant — und seine vielen feinsinnigen Beobachtungen in der „Anthropologie" lassen ihn sehr wohl als solchen erscheinen — über den rücksichtslosen und im besten Sinne naiven Versuch, Frauen und Liebe aus einem Prinzip deduzieren zu wollen, gelächelt haben. Aber wie überall, so ist auch hier auf Fichtes Seite nicht Vielseitigkeit und Breite der Anwendung, aber Tiefe und Konsequenz. Wie Kant es sein Schicksal nannte, „in die Metaphysik

verliebt zu sein", so hat auch seine Frauenkenntnis etwas durchaus Junggesellenhaftes: fein, weltmännisch, „mit einem Anhauch französischer Galanterie" [1]) erfaßt sie das Weib nur in der Oberfläche des gesellschaftlichen Umgangs — „Weiblichkeiten heißen Schwächen", ihr Ziel ist „zu herrschen", „Mittel dazu das öffentliche Vergnügen", 2c. — nicht in der Tiefe seines Berufs, in der Liebe. Fichtes Vernunft hingegen war nicht die kritisch-zersetzende, sondern die harmonisch-bindende,[2]) er brauchte sich seine Metaphysik nicht immer wieder zu ergrübeln, sondern er hatte sie, er war recht eigentlich mit ihr verheiratet, und eben darum betrachtete er auch die Frau nur als Ehemann, dem geistreiche Bonmots über sie nichts mehr zu sagen haben, weil sie für ihn praktisch erledigt sind. Er kannte nur das Weib der Ehe, er kannte sogar nur sein Weib, und darum war es ihm das Weib.

In der Erkenntnis, daß jede Erörterung über Liebe, Ehe und Weib im Zentrum beginnen müsse, macht Fichte den Zeugungsakt zum Ausgangs- und Mittelpunkt seiner Betrachtung. Wen die Begriffe „Geschlechtstrieb", „Aktivität und Passivität bei seiner Befriedigung" 2c. als einzige Grundlagen für die Diskussion dieses Themas ein wenig trocken und dürftig und vielleicht etwas gar zu naturwissenschaftlich anmuten, der vergesse nicht, daß sie nicht nur wörtlich verstanden zu werden brauchen, sondern ins Seelische hinüber interpretiert werden dürfen. Sind doch von jeher die physiologischen Beziehungen zwischen Mann und Weib als Symbol ihrer psychischen Beziehungen gefaßt worden, ja, sind sie doch sicher mehr als ihr bloßes Symbol, wenn auch die nähere Relation beider Verhältnisse ein ewiges Geheimnis bleiben wird.

Mit dem Zeugungsakte also beginnt Fichte und mit der Behauptung, daß in ihm allein die Gattung als Gattung existiere. Mag man seine Deduktion der Notwendigkeit, daß diese Existenz der Gattung „in zwei Hälften zerrissen würde", ebenso wunderlich finden wie manche andere seiner Deduktionen, sicherlich drückt er durch sie einen tiefen Gedanken in seiner Sprache aus. Es ist derselbe tiefe Gedanke, der in Platos Sprache als der Mythus jener wunderbaren Doppelwesen erscheint, die Zeus zerteilte, so daß nun die Hälften sich ewig

[1]) Paulsen, Kant S. XI und 46.

[2]) Karl Joël, „Philosophenehen" in „Philosophenwege" (Berlin 1901) S. 192.

suchen müssen. Es ist der Gedanke, daß der einzelne Mensch nur ein halber Mensch ist und seinen wahren Sinn erst entdeckt in dem Triebe, den ganzen Menschen zu bilden, im Geschlechtstrieb. „Das Individuum besteht lediglich als die Tendenz, die Gattung zu bilden", nur die Vereinigung von Mann und Weib ist der vollendete physische Mensch, wobei unter „physisch" auch das ganze empirische Seelenleben mit einbegriffen ist. Der Bedeutsamkeit dieser Wahrheit war sich Fichte vollauf bewußt, einer Wahrheit, die von den Dichtern längst erkannt war und nur den Philosophen meist verborgen blieb. Denn auch die zweckscheusten unter ihnen glauben hier unbedenklich ihre teleologische Brille aufsetzen zu dürfen. So erklärt Schopenhauer die Liebe für nichts als eine List der Natur zur Erhaltung der Gattung, und Kant nennt es in seiner „Tugendlehre" eine „kasuistische" Frage, ob der Geschlechtsgenuß bei Schwangerschaft oder Sterilität des Weibes statthaft sei. Demgegenüber kann Fichte nicht genug betonen, daß die Ehe mit der Kindererzeugung zunächst nichts zu tun hat, „sie hat keinen Zweck außer ihr selbst, sie ist ihr eigener Zweck. Sie ist die eigentlichste Weise der erwachsenen Menschen, zu existieren". Noch weniger, als teleologisch, darf die Ehe juristisch aufgefaßt werden — der „sexuelle Vertrag" Kants sieht nicht nur nüchtern, er sieht beinahe zynisch aus [1]) — sondern sie ist eine natürliche und, wie sich zeigen wird, eine moralische Institution.

Es wäre nichts weiter über diese Vereinigung der Geschlechter zu sagen, wenn sie eine gleichmäßige wäre; das ist sie aber nicht, sondern der eine Teil verhält sich dabei aktiv, der andere passiv. Es mag hier wiederum auf sich beruhen bleiben, mit welchem Rechte Fichte auch diese Tatsache deduzieren zu können glaubt. Jedenfalls enthält sie für ihn ein schweres Problem. Die zu vereinigenden Glieder sind ja nicht nur physische sondern auch moralische Wesen und als solche mit Vernunft, d. h. mit dem Triebe nach absoluter und ursprünglicher Tätigkeit begabt. Beim Manne kann diese Doppelheit des Wesens und der Triebe widerspruchslos nebeneinander bestehen, da sein Geschlechtstrieb tätig ist, und Tätigkeit der Vernunft entspricht, nicht aber beim Weibe, da sein Geschlechtstrieb Leiden ist, und Leiden der Ver-

[1]) cf. sein „Eherecht" im zweiten Hauptstück des ersten Teiles seiner „Rechtslehre".

nunft widerspricht. Es kann also zwar der Mann sich der Befriedigung des Geschlechtstriebes vollbewußt hingeben, nicht aber das Weib, denn die Vernunft kann sich nie einen Zweck setzen, der Leiden ist. Daher ist „der Geschlechtstrieb des Weibes in seiner Roheit das Widrigste und Ekelhafteste, was es in der Natur gibt",[1]) daher hat das Weib eine Eigenschaft, „die in dieser Art dem männlichen Geschlechte nicht zukommt", die Schamhaftigkeit. „Rohe Männer prahlen sogar mit Ausübung der Wollust", aber „selbst die Prostituierte gesteht lieber, daß sie ihr schändliches Gewerbe aus Gewinnsucht, als daß sie es aus Wollust treibe". So entsteht auch der Unterschied in der Werbung. „Der Mann kann freien; das Weib nicht. Es wäre die höchste Geringschätzung ihrer selbst, wenn sie es täte. Eine abschlägige Antwort, die der Mann erhielte, sagt nichts weiter als: ich will mich dir nicht unterwerfen; und dies läßt sich ertragen. Eine abschlägige Antwort, die das Weib erhielte, würde heißen: ich will die durch dich schon geschehene Unterwerfung nicht annehmen, welches ohne Zweifel unerträglich ist." Wenn einige Frauen sich ebenfalls das „Recht", freien zu dürfen, erkämpfen wollen, so ist das ebenso, wie wenn man über das „Recht" der Menschen, „zu fliegen, wie der Vogel", streiten wollte. „Lassen wir lieber die Frage vom Rechte solange ruhen, bis einer wirklich fliegt."[2]) Das Weib darf sich also seinen Geschlechtstrieb nicht gestehen, trotzdem jedoch fordert die Erhaltung der Gattung, daß es ihn befriedige. Das Weib als animalisches und das Weib als moralisches Wesen, beide können nicht zugleich ihr Recht erlangen und fordern doch beide ihr Recht. Wie ist eine Versöhnung möglich? Das Weib als Streben nach Selbsttätigkeit und das Weib als Streben nach Selbsthingabe bilden die Antinomie des Weibes. Wie ist sie zu lösen?

Eine Lösung wäre es, wenn sich das Weib einen Zweck setzte, der Tätigkeit wäre, und zu dessen Erreichung sich die Befriedigung des Geschlechtstriebes als Mittel verhielte. Der nächstliegende Zweck — von entwürdigenden Absichten abgesehen, wie etwa die, Rechte und Titel einer „Frau" oder eine Versorgung zu bekommen — scheint der zu sein: Kinder zu haben. Daß dieser Zweck sich jedoch in der wahren

[1]) IV, 330.
[2]) III, 309.

Ehe zunächst nicht findet, hat sich soeben gezeigt, und nur für die, die sie noch immer teleologisch betrachten, führt Fichte noch ein paar Gegengründe an. Der erste Einwurf, daß der Frau dann jeder beliebige Mann genügen müsse, scheint wenig stichhaltig; denn sie könnte sich doch gerade von diesem bestimmten Manne ganz bestimmt geartete Kinder versprechen. Durchschlagend hingegen ist seine zweite Gegenbemerkung, wie schattenhaft und ohnmächtig solche abstrakte Erwägungen neben der naturhaftesten, lebensvollsten aller Funktionen stehen, wie in der Tat niemals die Kinder „nach Begriffen empfangen werden".

Zum Zweck also darf sich das Weib die Befriedigung seines Geschlechtstriebes nicht machen, da er aber doch befriedigt werden muß, so muß sie ihn zum Mittel für einen andern Zweck, und zwar für einen Zweck, der Tätigkeit ist, machen. Außerhalb der geschlechtlichen Vereinigung darf dieser Zweck nicht liegen, da sie Selbstzweck ist, innerhalb ihrer aber wird neben der Befriedigung des Weibes nur noch einer erreicht, die Befriedigung des Mannes. Diese darf allerdings sowohl vom Manne selbst als auch vom Weibe als ein Zweck behandelt werden, da sie Tätigkeit ist. Das Weib müßte also die Befriedigung seines Triebes als ein Mittel ansehen, um den Mann zu befriedigen. Diese Zwecksetzung darf aber keine begriffliche sein, denn dadurch würde der Trieb seinen naturhaften, triebhaften Charakter verlieren. Die Versöhnung der Antinomie muß auf dem Boden der Natur erfolgen: ohne Reflexion oder Täuschung, natürlich-triebartig, muß sich dem Weibe sein Geschlechtstrieb in den Trieb verwandeln, den Mann zu befriedigen. Ein Naturtrieb hierzu ist zu postulieren. Physisch steht das zweite Geschlecht eine Stufe tiefer als das erste, da es Objekt einer Kraft dieses ersten ist; weil sie nun aber beide als moralische Wesen einander gleich sein sollen, so muß bei dem zweiten Geschlecht eine neue, dem ersten ermangelnde Stufe eingeschoben werden. Diese Stufe, dieser postulierte Naturtrieb ist nun in der Tat vorhanden und heißt Liebe. Liebe also ist die Selbsthingabe, die Selbstaufopferung nicht durch Begriff sondern durch Naturtrieb, lieben heißt, sich zum Mittel für einen andern machen, weil man für sich selbst nicht Zweck sein kann. Die Liebe ist daher nur dem Weibe eigen, sie ist sein Naturtrieb, einen Mann zu befriedigen. Und die Selbsterniedrigung zum Mittel ist in Wahrheit keine Erniedrigung, denn sie ist ebensowohl eine freiwillige Gabe an

den Mann, wie sie notwendiger Naturtrieb ist. Die Befriedigung dieses Triebes ist naturgemäß auch eine Befriedigung des Weibes, zwar nicht seiner Sinne — denn hier darf es nur Mittel für den Zweck des Mannes sein — aber doch seines Herzens, und insofern ist sich das Weib in der Liebe auch Mittel für seinen eigenen Zweck. Der Geschlechtstrieb des Weibes ist also Liebe, er *ist* Liebe, und es wäre Mißverständnis, wenn man einwenden wollte, er *erscheine* doch nur als Liebe, unter deren Hülle versteckt er seine eigene Befriedigung erstrebe. Das Weib sieht nicht weiter als bis zur Liebe, folglich *ist* es nur so weit, und nur die begriffliche Zergliederung des Mannes geht weiter. „Oder will man uns etwa den Grundtrieb der weiblichen Natur als Ding an sich zutage fördern?"

Aus dem Begriffe dieser liebenden Hingabe des Weibes folgert nun Fichte ohne weiteres, daß sie vollständig und ewig ist. *Vollständig* muß sie sein, denn, behielte die Frau noch etwas zurück, so zeigte sie, daß ihr dies mehr wert sei als ihre Persönlichkeit, die sie hingab, d. h. sie entwürdigte dadurch sich selbst. Und *ewig* muß die Hingabe sein, denn sie ist etwas ganz Persönliches an diesen bestimmten Mann, der als der „über alle seines Geschlechts liebenswürdige" erscheint: könnte sich das Weib vorstellen, sich einem andern hinzugeben, so würde es sich nicht mehr hingeben um dieses bestimmten Einen willen, sondern zur Befriedigung seines Geschlechtstriebes, und sich abermals entwürdigen. „Dieser Eine" taucht zwischen *dem* Manne und *dem* Weibe überhaupt, von denen bisher einzig die Rede war, ganz unerwartet auf, er wurde dem Philosophen durch sein persönliches Erlebnis als eine Inkonsequenz abgezwungen, die keineswegs die einzige bleibt. Die Geschlechtsliebe sucht den bestimmten Menschen, so gibt Fichte zu, d. h. den empirisch bestimmten Menschen. Das arme, verachtete empirische Ich trägt hier auf seinen nichtigen Schultern nichts weniger als die sittliche Schwere der unverletzlichen und ewigen Ehe. Wieviel Fichtischer klingen die fünfzehn Jahre später geschriebenen Worte: „Die Ehe sucht das Geschlecht, durchaus nicht die Person nach zufälligen und vergänglichen Eigenschaften", und die „Wahlverwandtschaften" der „Modernen" sind „pathologisch".[1]) Die Wahrheit liegt wohl in der rätselhaften Vereinigung beider Extreme; es ist das Ge-

[1]) VII, 598 f.

heimnis der Liebe, daß sie das Individuellste, von keinem andern zu Leistende ist und doch zugleich alles Individuelle in das allgemein Menschliche und Typische erlösend versenkt.

Dieser Liebe des Weibes gegenüber erkennt der Mann, daß sich ihm hier ein freies Wesen unbedingt unterwirft, sein äußeres Schicksal und seine Seelenruhe, seinen Wert und sein Selbstbewußtsein in ihn hineinlegt. Mit dieser Erkenntnis entsteht in ihm zugleich der Wille, daß die Frau sich in ihm befriedige, der Wille, achtungswürdig zu sein. Er will sich nicht von ihr beherrschen lassen, denn dadurch macht er sich nicht nur selbst verächtlich, sondern zerstört auch ihr Glück. Sie will unterworfen sein, darin liegt ja gerade das Wesen ihrer Liebe, sie sucht ihr Selbstgefühl in der Hingabe, nicht in der Herrschaft, sie ist nie mehr bei sich selbst, als wenn sie sich selbst aufgibt. Ebensowenig will er sie willkürlich unterdrücken, denn das ist ehrlos und niederträchtig, es ist Feigheit und Schwäche, die kein Weib verzeiht — nicht zufolge eines eigennützigen Anschlages auf den Schutz des Mannes, sondern zufolge des Gefühls der Unmöglichkeit, sich zu unterwerfen. Der Wille des Mannes, achtungswürdig zu sein, liegt in der Mitte zwischen beiden Extremen, Fichte nennt ihn „Großmut". Es ist der Wille, die Wünsche der Frau zu befriedigen, aber nicht als die ihrigen, sondern als die seinigen. Andrerseits sucht auch sie wieder seine höheren Wünsche zu erfüllen, und so entsteht die eheliche Zärtlichkeit, die Aufgebung der eigenen Persönlichkeit, der Umtausch der Herzen und Willen, in dem auch die Großmut des Mannes allmählich zur Liebe wird.

In diesen Ausführungen Fichtes liegen zweifellos tiefe und schöne Gedanken über die Liebe, wenn sie auch im einzelnen der Kritik manchen Angriffspunkt bieten mögen. So scheint es wohl zunächst befremdend, daß Fichte dem Manne die Liebe als etwas Ursprüngliches durchaus abspricht, sie ist bei ihm nur abgeleitet und durch das Weib entwickelt, und sein natürliches Gefühl diesem gegenüber ist die Großmut. Doch das ist vielleicht nur eine nicht ganz geschickte Formulierung der unangreifbaren Tatsache, daß Mann und Weib verschieden lieben, und daß die Liebe des Weibes unendlich mehr „Liebe" ist als die des Mannes. Nicht nur in der Form, sondern auch im Kern des Gedankens aber scheint der Wissenschaftslehrer den Philosophen der Liebe vergewaltigt zu haben in dem Versuche, die Liebe der Frau lediglich als ein Mittel

zu verstehen, im Geschlechtstriebe ihre Würde als Mensch zu behaupten. In der Tat geht ihre Hingabe an den Mann viel weiter, als diese Deduktion zuläßt. So schreibt eine weltberühmte Liebende, Héloïse, unmittelbar nach den Worten: „nicht meine Lust und meinen Willen suchte ich zu befriedigen, sondern den deinen, das weißt du wohl" — Worte, die doch sicher gerade im Fichtischen Sinne eine echte, wahre Liebe charakterisieren — die andern Worte: „Mag dir der Name ‚Gattin' heiliger und ehrbarer scheinen, mir klang es allezeit reizender, deine ‚Geliebte' zu heißen, oder gar — verarg es mir nicht — deine ‚Dirne'." Wo bleibt da die Menschenwürde? Und doch ist in diesen Worten die tiefste Kraft jeder weiblichen Liebe, selbst der von Fichte deduzierten, enthalten. Ebenso unzulänglich und allzu rationalistisch erscheint es, wenn er es durch die „Würde" zu erklären sucht, daß das Weib nicht freit; eine abschlägige Antwort bedeute für sie: ich nehme deine Unterwerfung nicht an, und das müsse ihr „unerträglich" sein. Was ist denn für die Liebe unerträglich? Und freit denn das Weib wirklich nicht? Wird nicht in unserm gesellschaftlichen Leben oft kaum noch der Schein des Gegenteils aufrecht erhalten? Und wie steht es denn mit Fichtes eigener Theorie? Sie beginnt mit der Liebe des Weibes, darauf „sieht" der Mann ein freies Wesen sich ihm unbedingt unterwerfen, er reagiert darauf mit Großmut ꝛc. Und die eigene Liebeserfahrung Fichtes ist doch wohl das genaue Vorbild dieser Theorie.[1]) Überall thront die Liebe des Weibes so himmelhoch über dieser sogenannten „Würde", daß sie unmöglich darauf gestellt werden kann. Daher braucht sie weder durch Mangel an „Großmut" seitens des Mannes zerstört zu werden,[2]) noch ist in ihrem Begriffe unmittelbar der der Ehe gegeben.[3]) Liebe ohne Ehe ist durchaus nicht notwendigerweise „Wegwerfung des sittlichen Charakters", und Fichte selbst hat als sprechendste Widerlegung dieser Behauptung zwei Jahre, nachdem er sie ausgesprochen, bei Friedrich Schlegel und dessen Freundin Dorothea Veit täglich zu Mittag gegessen und sogar einen gemeinsamen Familienhaushalt mit ihnen geplant.[4])

---

[1]) 48 Briefe von J. G. Fichte und seinen Verwandten, herausg. v. M. Weinhold. In den Grenzboten 1862, 5. Brief.

[2]) dagegen III, 330.

[3]) dagegen IV, 330 f.

[4]) Leben I, 315.

So hat Fichte die moralische Forderung der Selbsttätigkeit und die natürliche Forderung der Selbsthingabe, wie sie im Weibe zusammen treffen, versöhnt. Zugleich aber hat er auch noch einen zweiten Widerspruch gelöst, in dem noch ein weiteres spezifisch männliches Element seiner Ethik mit einer gerechten Würdigung der Frau zu stehen schien, einen Widerspruch, den er zwar nicht so bestimmt formulierte wie jenen andern, den er aber darum nicht minder deutlich empfand. Die völlige Trennung von Natur und Sittlichkeit ist es, die Beschränkung der Moral auf ein abstraktes Begriffsreich, die kein Weib, und am wenigsten das beste, zugeben würde, und Gott bewahre uns, trotz Kant und Fichte, daß wir ihnen je mit dem kategorischen Imperativ kommen müßten. Fichte hatte einen viel zu tiefen Blick in die weibliche Natur getan, um dies zu verkennen, und so spricht er die in seinem ganzen Systeme unerhörten Worte, deren Inkonsequenz der konsequenteste aller Philosophen gar nicht fühlt, weil sie ihm durch persönlichste Erfahrung aufgegangen sind, und die darum so rührend wie ein Bekenntnis wirken: „Nur dem Weibe ist die Liebe, der edelste aller Naturtriebe, angeboren; nur durch dieses kommt er unter die Menschen. Im Weibe erhielt der Geschlechtstrieb eine moralische Gestalt, weil er in seiner natürlichen die Moralität derselben ganz aufgehoben hätte. Liebe ist der innigste Vereinigungspunkt der Natur und der Vernunft; sie ist das einzige Glied, wo die Natur in die Vernunft eingreift; sie ist sonach das Vortrefflichste unter allem Natürlichen. Das Sittengesetz fordert, daß man sich in anderen vergesse; die Liebe gibt sich selbst hin für den anderen.“ [1]) In philosophischer Umschreibung ist hier ein Wort vorweg genommen, das Fichte nicht mehr hören konnte, das aber einem Dichter angehört, in welchem er stets den Dichter verehrte, das Wort Goethes vom Ewigweiblichen, das uns hinanzieht. Der alte Kant freilich konnte als „Zweck der Natur bei Einrichtung der Weiblichkeit“ außer der Fortpflanzung des Geschlechts nur noch angeben: Verfeinerung der „Kultur“, d. h. „der Geselligkeit und Wohlanständigkeit“, wodurch der Mann, „wenngleich nicht eben zur Moralität selbst“, doch zu dem, „was ihr Kleid ist, dem gesitteten Anstande“, [2]) gebracht wird. Fichte hingegen erkennt, daß das Weib dem sittlichen Ideale von Natur aus

[1]) III, 310f.

[2]) Anthropologie II. Teil B, „Der Charakter des Geschlechts.“

näher steht als der Mann, denn seine Liebe ist dasselbe, was die Sittlichkeit auch ist, nur nicht mit Bewußtsein, sondern triebartig: Aufopferung des eigenen Ich.

Und die Tugenden und Vollkommenheiten, die die Liebe nicht ohne weiteres in sich enthält, werden von ihr sicher entwickelt. Denn nicht nur ist die Unkeuschheit des Herzens im Weibe „die Grundlage zu allen Lastern", sondern auch „die Keuschheit das Prinzip aller Moralität, die Quelle alles Edlen und Großen in der weiblichen Seele". Und ebenso ist es beim Manne die „Großmut". Für beide ist die Liebe eine Vorschule, ein Weg zur Tugend, denn sie ist eine „sittliche Anlage in der Natur", sie ist geradezu die „sittliche Erziehung der Menschheit", ja, die einzige sittliche Erziehung, „die überhaupt möglich ist". „In der Verbindung beider Geschlechter, also in der Realisation des ganzen Menschen, als eines vollendeten Naturproduktes, aber auch nur in dieser Verbindung, findet sich ein äußerer Antrieb zur Tugend. Der Mann ist durch den natürlichen Trieb der Großmut genötigt, edel und ehrwürdig zu sein, weil das Schicksal eines freien Wesens, das in vollem Zutrauen sich ihm hingab, davon abhängt. Das Weib ist zur Beobachtung aller ihrer Pflichten genötigt durch die ihr angeborene Schamhaftigkeit." „Der Mann, in welchem noch Großmut, das Weib, in welcher noch Schamhaftigkeit wohnt, sind jeder Veredlung fähig: aber sie sind auf dem geraden Wege zu allen Lastern, wenn der erste niederträchtig, die andere schamlos wird." [1]) „Der physische Mensch ist nicht Mann oder Weib, sondern er ist beides; ebenso der moralische. Es gibt Seiten des menschlichen Charakters, und gerade die edelsten desselben, die nur in der Ehe ausgebildet werden können: die hingebende Liebe des Weibes; die alles für seine Gesellin aufopfernde Großmut des Mannes; die Notwendigkeit, ehrwürdig zu sein, wenn man es nicht um sein Selbst willen wollte, um des Gatten willen; die wahre Freundschaft — Freundschaft ist nur in der Ehe möglich, da aber erfolgt sie notwendig — Vater- und Mutter-Empfindungen usw. Das ursprüngliche Bestreben des Menschen ist egoistisch; in der Ehe leitet ihn selbst die Natur, sich in anderen zu vergessen; und die eheliche Verbindung beider Geschlechter ist der einzige Weg, von Natur aus den Menschen zu veredeln. Die

[1]) III, 315.

unverheiratete Person ist nur zur Hälfte ein Mensch." Daher ist auch „der deutlich gedachte Vorsatz, sich nie zu verehelichen, absolut pflichtwidrig. Ohne seine Schuld unverheiratet bleiben ist ein großes Unglück; durch seine Schuld eine große Schuld. — Es ist nicht erlaubt, diesen Zweck anderen Zwecken aufzuopfern, etwa dem Dienste der Kirche, Staats- und Familien-Absichten oder der Ruhe des spekulativen Lebens und dergl.: denn der Zweck, ein ganzer Mensch zu sein, ist höher, als jeder andere Zweck." Darum ist die Ehe auch autonom, wie irgend eine Tugend. „Es sind über das eheliche Verhältnis keine Gebote anzugeben. Ist dasselbe wie es sein soll, so ist es sich selbst sein Gebot; ist es nicht so, so ist es ein einziges zusammenhängendes Verbrechen, das der Verbesserung durch Sittenregeln ganz unfähig ist."[1])

Die ausführlicheren Zitate schienen hier unerläßlich, um die höchst charakteristische Durchbrechung der sonstigen sogenannten Naturverachtung Fichtes an dieser Stelle zu zeigen. Der Geschlechtstrieb ist nicht das Niedrige, Gemeine, Herabziehende, wozu ihn manche Moral immer wieder stempeln möchte, so daß noch Kant sagen konnte: „Das Brünstigsein hat mit der moralischen Liebe eigentlich nichts gemein." Sondern in rätselhafter Weise ist dieser physischste aller Triebe die ursprüngliche Quelle der geistigsten und edelsten Güter der Menschheit. Darin liegt zugleich eine Vertiefung des platonischen Eros, mit dem die Fichtische Anschauung überhaupt in innerster Verwandschaft steht. Fichte behauptet zwar nicht in wörtlicher Übereinstimmung mit Plato, daß die Liebe zur Philosophie führe — obwohl auch bei ihm tatsächlich eine Beziehung zwischen Philosophie und Liebe besteht, wie schon oben auf die bedeutungsvolle Analogie seiner Stellung zum Weibe mit seiner Stellung zu Gott und Metaphysik hingewiesen wurde -- sondern bei ihm ist die Liebe die Brücke zur Sittlichkeit. Aber schließlich meinen doch beide das gleiche. Wie für den griechischen Denker, so wächst auch für Fichte die Liebe zum ewig Guten und Schönen aus der guten und schönen Liebe zur verwandten Einzelseele hervor; aber während Plato jenes geistige Einswerden zweier Menschenkinder gleichgültig und sogar feindlich neben das physische stellt, vollendet Fichte die Genesis der Liebestriebe: die seelische Vereinigung blüht unmittelbar aus der körperlichen als deren schönste Frucht hervor —

[1]) IV, 332 f.

eine Tatsache, die dem Philosophen der Knabenliebe, der die Ehe nicht kannte, naturgemäß verborgen bleiben mußte.

Schluß.

Wie Fichte zu den Menschen steht, sollte dargestellt werden, oder, wie die Wissenschaftslehre zu ihnen steht. Denn dieser Mensch und diese Philosophie, so sagten wir, sind eins. Nach dem Verhältnis ihres persönlichen Lebens zu ihrem Werk und Ideal zerfallen die Denker in zwei Gruppen. Die einen sind schöpferisch im „Gegenwurf", sie konstruieren nicht aus sich, sondern gegen sich, „unsere Mängel sind die Augen, mit denen wir das Ideal sehn", sagt Nietzsche, und er mag mit Schopenhauer als Beispiel dieser Denkart gelten, deren Ehrlichkeit übrigens nur psychologische Naivität anzweifeln kann. Bei den andern hingegen liegt das Ideal in der direkten Verlängerung der eigenen Seinstendenz und ist nur ihre Reinigung, Vergrößerung und Hinausprojizierung ins All. Der Typus dieser Klasse ist Fichte: Leben und Werk aus einem Gusse, das System nichts als ein gigantisches Selbstporträt. Für ihr Wappen, das sie in das Wachs der Welt eindrückten, war der eine das Petschaft mit seiner Umkehrung aller Höhen und Tiefen, der andere das positive Vorbild.

Gegenüber dieser oft hervorgehobenen Einheit zeigt vielleicht gerade das Verhältnis zu den empirischen Ichen, wie zwar nicht der Mensch Fichte mit der Fichtischen Philosophie einen Gegensatz bildet, denn er ist ganz in sie aufgenommen, wie aber innerhalb der Philosophie die Richtung, die den Menschen darstellt, nicht die einzige bleibt. Indem sie sich als eine Konstante durch das ganze System zieht, treibt sie immer von neuem theoretische Gegensatzlinien aus sich heraus, die jedoch nicht die Kraft haben, sie aus ihrer Bahn zu lenken. In seiner Stellung zu den Menschen umfaßt zwar der Philosoph Fichte den Menschen Fichte, aber er greift zugleich über ihn hinweg, indem er noch einen zweiten, komplementären, freilich praktisch irrelevanten Gesichtspunkt einnimmt.

Der Mensch Fichte ist ein Handelnder, und um sich selber zu

empfinden, braucht seine Kraft Widerstände, denen sie sich aber im Grunde überlegen fühlen muß. Erfüllt von dieser Forderung, sieht er sich einer Unüberwindlichkeit gegenübergestellt, dem Mechanismus des Empirischen in sich und andern und überall, er fragt, wie dieser Widerspruch möglich ist, und es entsteht Fichte, der Philosoph. Mit ihm ist eine hemmnislose Bahn gefunden — in der Luft des Gedankens. Aber die absolute Widerstandslosigkeit ist dem Menschen Fichte ebenso unerträglich wie der unüberwindliche Widerstand, und darum kann das dünne Element seine wuchtige Kraft nicht lange halten. Die feinen Geister, mit denen andere ein ganzes Leben lang Schlachten schlagen, packt er sehr energisch an und läßt sich von ihnen in unglaublicher Schnelligkeit ein stolzes Schloß bauen, einen titanischen Protest gegen alle Abhängigkeit und ein trotziges Sichaufsichselberstellen. Wenn er auch später noch weiterforscht und weitersucht, so ruht er doch stets auf dem festen Grunde: ich habe die Wahrheit, ich weiß, wie die Welt aussieht, und daß ihre Widerstände überwunden werden können und sollen, und die Aufgabe, die mir noch bleibt, ist die, mich den Brüdern zu verkünden. Damit scheint ihm allerdings ein Feld gegeben zu sein, das seiner Kraft entspricht: große Widerstände von Trägheit und Torheit sind da, aber die siegende Kraft der Wissenschaftslehre wird immer weiter über sie hinweggehn, bis sie schließlich alles mit ihrem Lichte erhellt.

Aber da geschieht etwas ganz Unerwartetes und Unglaubliches — die Menschen nehmen seine Botschaft nicht an. Das, was ihn uns Heutigen so gewaltig erscheinen läßt, dieses schnelle und sichere Fertigwerden mit den Problemen, wird sein Verhängnis. Denn schmerzlicher vielleicht, als beständig um die Wahrheit ringen zu müssen, ist es, sie in Händen zu haben und niemandem geben zu können, sie immer von neuem ausstreuen zu müssen, und immer umsonst. Er kommt zu seinen Brüdern, um sie mit einem Schlage aus allem Elend und aller Nichtigkeit herauszureißen und sie zu großen, guten und seligen Menschen zu machen, aber sie weisen ihn ab. Seine Wissenschaftslehre „ist das Leichteste, Offenbarste, einem jeden zunächst vor den Füßen Liegende, was es geben kann. Es gehört zu ihr nichts weiter, als daß man sich auf sich selbst besinne und einen festen Blick in sein Inneres wende. Sie ist unser Werkzeug, unsere Hand, unser Fuß, unser Auge, ja nicht einmal unser Auge, sondern nur die Klar-

heit des Auges".[1]) Aber sie verstehn sie nicht. Zunächst freilich will er an den absoluten äußeren Mißerfolg noch nicht glauben, noch den Atheismusstreit hält er nur für das erste Staunen über den Fremdling, für den instinktiven Reflex auf einen Anstoß, der anfangs allerdings unbequem ist, weil er aus der trägen Ruhe aufstört. In der „Apellation an das Publikum" will er sich für besiegt erklären, „wenn nicht nach einem Jahrzehnt die größere Menge der guten Köpfe und Herzen auf seiner Seite sein werden",[2]) und an seine Frau schreibt er: „Ich wette mit dir, soviel du willst, nach zehn Jahren bin ich ein im ganzen deutschen Publikum durchgängig geschätzter und verehrter Mann."[3]) Aber es kommt anders. Keiner habe ihn verstanden, gesteht er in den „Patriotischen Dialogen" von 1807, und läßt sich dafür in bitterem Selbstspott ordentlich die Wahrheit sagen: „Welche Form und Wendung haben Sie unversucht gelassen? An wie viel Orten haben Sie nicht Ihren Lehrstuhl aufgeschlagen, und wen nicht in Ihren Hörsaal hineingebracht! Und jetzt sagen Sie, nach diesen dreizehnjährigen, allseitigen Arbeiten und Anstrengungen: Keiner, durchaus keiner von allen, die da leben, hat dasjenige verstanden, worauf allein es ankommt. Wie können Sie, wenn Sie nur einen Augenblick hierbei Verstand gebrauchen wollen, hoffen, daß, wenn Sie auch noch einmal dreizehn Jahre und, falls es möglich wäre, dreizehnmal dreizehn Jahre fortführen, auf dieselbe Weise wie bisher zu wirken, in irgend einem dieser dreizehn Jahre möglich sein werde, was in den ersten dreizehn als völlig unmöglich sich bewährt hat?" „O Freund und treuer Rat," antwortet Fichte, „ich hoffe ja nicht. Wer sagt Ihnen denn, daß ich hoffe?" und als jener ihm kopfschüttelnd und gutmütig rät, sich die Zeit doch lieber etwas erbaulicher zu vertreiben: „Verum nequeo dormire."[4]) So lehrt er denn weiter, aber ein Mißverhältnis ist in sein Leben gekommen, und es wird eine treibende Kraft seiner Philosophie.

Zunächst rät er an dem Rätsel, wie das Unmögliche überhaupt möglich ist, vielleicht wird es durch die Einsicht in seinen Zusammenhang erträglicher. Eines ist ohne weiteres selbstverständlich: die Wissenschaftslehre kann nicht der schuldige Teil sein. Sie ist für Fichte nicht

[1]) II, 10.
[2]) V, 283.
[3]) Leben I, 326.
[4]) N III, 252 ff.

einen Augenblick wankend geworden. Er ist von ihr überzeugt bis in die Fingerspitzen hinein, und seine priesterliche Zuversichtlichkeit erinnert an Luther: „Ich bin in jedem Augenblicke bereit, mich feierlich zu verbinden, daß ich ewig verdammt sein will, wenn ich je auch nur innerlich zurücknehme, was ich an meiner Wissenschaftslehre wirklich weiß.“[1]) Seine felsenfeste Überzeugheit reißt ihn zu der ungeheuerlichen Behauptung hin, daß es in der ganzen Geschichte der Philosophie, den einen Leibniz „vielleicht“ ausgenommen, noch keinen Überzeugten gegeben habe.[2]) Ausdrücklich nennt er hier wieder seinen Erbfeind Spinoza, der „seine Philosophie nur denken, nicht sie glauben“ konnte — denselben Spinoza, der gleich Fichte schon im Titel seines Werkes andeutete, daß er nicht *seine* Philosophie, sondern *die* Philosophie vortrage.

Wenn also Fichtes Wahrheit nicht durchdringt, so müssen die Hindernisse übermächtig sein. Aber was kann stärker sein als die Wahrheit? Und haben die Menschen nicht die Kraft und die Freiheit, sich zu ihr zu bestimmen? Hier ist der erste Punkt, wo die schmerzliche Erfahrung des Menschen den Philosophen befruchtet. Daß ein Mensch von diesem bestimmten Charakter so und so handeln müsse, wußte auch schon die Sittenlehre. „Es würde aber“, fügt sie hinzu, „unrichtig sein, wenn man hierbei mit seinem Urteile stehen bleiben und behaupten wollte, er könne auch keinen andern Charakter haben, als er habe. Er soll schlechthin sich einen andern bilden, wenn sein gegenwärtiger nichts taugt, und er kann es; denn dies hängt schlechthin ab von seiner Freiheit“.[3]) Aber schon zwei Jahre später erklärt Fichte: „Ich falle hier in das absolut Unbegreifliche hinein. Ich kann ihnen ihren Mangel an Freiheit nicht zurechnen, ohne sie schon vorauszusetzen als frei, um sich frei zu machen. Ich will mich über sie erzürnen und finde keinen Gegenstand für meinen Zorn. Was sie wirklich sind, verdient diesen Zorn nicht; was ihn verdiente, sind sie nicht, und sie würden ihn abermals nicht verdienen, wenn sie es wären. Mein Unwille träfe ein offenbares Nichts.“ Aber ändert nun diese Erkenntnis die Tätigkeit, aus deren Mißlingen sie entsprang? Nicht im mindesten. Das Wirken auf Menschen ist das einzige Tun, das Fichte kennt, und

[1]) II, 529; cf. IV, 168.
[2]) II, 512 ff.
[3]) IV, 181.

wenn er es aufhöbe, würde er sich selber aufheben. Es muß darum bestehen bleiben, selbst wenn es unmöglich sein sollte. „Die Pflicht gebietet mir einen Begriff von ihnen für das Handeln, dessen Gegenteil mir durch die Betrachung gegeben wird." Der Handelnde soll sich „mit einer edlen Entrüstung, als ob sie frei wären", gegen sie kehren, er soll sie auch verachten, dieselben, bei denen „von Schuld nicht die Rede sein kann". Er soll „fortlehren und fortermahnen, so dringend er kann, und die lebendigsten Bilder der Verächtlichkeit und der Nichtigkeit, und der Herrlichkeit des wahren Seins nicht sparen".[1]) Dadurch hat aber die Erkenntnis der Unfreiheit das Gegenteil von dem geleistet, was sie leisten sollte. Sie sollte den, der die Menschen zu erheben sucht, über die Vergeblichkeit seines Tuns trösten. Sie tut das insoweit, als sie ihm zeigt, daß der Mißerfolg in einer Macht liegt, die seiner Einwirkung entzogen ist. Indem sie ihn aber nicht zugleich von der Pflicht entbindet, weiter zu wirken, „als ob" die Menschen frei wären, nimmt sie ihm mit der Linken wieder, was sie mit der Rechten gab, ja noch mehr, sie erschwert ihm seine Pflicht, denn sie verdammt ihn zu einer bewußten Sisyphusarbeit.

Indem aber Fichte Tausende sich seiner Einwirkung entziehen und wegsterben sieht, ohne daß das Höhere in ihnen durchbrach, kann er sich bei der Einsicht in die Übergewalt der Natur nicht mehr beruhigen. Er wird fortgetrieben zu der Frage: was wird aus dem Göttlichen, das hier nicht zur Entfaltung kam? Ist es verloren? Dann wäre, da Gott in jedem Menschen seine besondere Gestaltung annimmt, etwas Unersetzliches unwiderbringlich verloren. Das ist unmöglich und darum muß „die Natur statt derer, die ihre Bestimmung nicht erfüllen, andere Individuen mit derselben individuellen Aufgabe schaffen". Wenn sich das Göttliche in einem Menschen nicht auswirken kann, so wird es einem andern übertragen, der erste verliert also sein Bürgerrecht in

[1]) II, 314 f., N III, 46. Die „Bestimmung des Menschen", der die letzten Zitate zum Teil entnommen sind, ist von einer göttlichen Ruhe, Leichtigkeit und Losgelöstheit, die mit dem Obigen nicht übereinstimmt. Sie gibt dem Buche eine besondere Schönheit unter den Werken Fichtes, bildet aber eben doch wohl nicht ganz die Grundstimmung seines Wesens ab, sondern ist aus der besonderen Zeit der Abfassung zu erklären. Die Bestimmung des Menschen ward unmittelbar nach der stolzen Niederlage in Jena geschrieben, die den Philosophen aus der öffentlichen Wirksamkeit ganz in die eigene Welt zurücktrieb.

der geistigen Welt, er ist nicht bloß überwältigt von der Natur, sondern er ist überhaupt nur Natur. Aber auch hier wieder gestattet der Mensch Fichte dem Philosophen keinen Einfluß auf sein Handeln. Obschon er weiß, daß unzählige seiner Mitlebenden unrettbar mit dieser Natur vergehn werden, muß er sie doch ehren, als ob sie ihm in einem höheren Jenseits wiederbegegnen würden.[1]) Und auch hier wieder ist es klar, daß die bessere Einsicht das Handeln, das sie nicht aufzuheben vermag, unmöglich erleichtern kann.

Da erzeugt die bitter erfahrene Vergeblichkeit des Wirkens noch eine dritte Erkenntnis. Sie geht von der Tatsache, daß die meisten Menschen unfrei und sterblich sind, weiter zu der Frage, warum sie es sind. Wie ist es möglich, daß ein Hemmnis, das in der Ordnung der Welt nur den Sinn hat, überwunden zu werden, fast von allen nicht überwunden wird? Wie kann das freie Leben, das den Grund der Welt bildet, für ein ganzes Zeitalter tot sein? Die Weltentwicklung, so antwortet die Philosophie, führt vom Instinkt zur klaren Einsicht und muß dabei ihren Weg durch ein dunkles Tal nehmen, das in „vollendeter Sündhaftigkeit" von allem Guten losgelöst sein muß, denn nur so kann es in bewußter Selbsttätigkeit neu erzeugt werden. Aber auch diese Einsicht, die der Vergeblichkeit ihren schlimmsten Stachel, die Sinnlosigkeit, nimmt und sie zu einer im Weltplan begründeten macht, muß eine Einsicht bleiben und darf das Handeln in nichts verändern oder erleichtern. Sie kann eine Täuschung sein, der Anschein, daß es eben zum Bessern gehe, kann ebenso trüglich sein wie der andere, daß alles Gute ausgelöscht sei, und hat darum den Handelnden gar nicht zu kümmern.[2]) Darum rufen die Reden, die sich als die Fortsetzung der „Grundzüge" fühlen, der deutschen Nation zu, sie werde, wenn sie nicht ein Anfang sein wolle, ein Ende sein, auf das die „Barbarei" folgt. Der ursprüngliche Weltplan geht sie sowenig etwas an, daß sie darüber, ob die Idee recht behalten soll oder jene, „die jedes Auffluges in höhere Welten spotten", „ein letztes Endurteil" erst „begründen" soll.[3])

Indem Fichte das Warum seines Mißerfolges in den Weltplan münden läßt, hat er es definitiv beantwortet, und damit ist der Weg

[1]) Die „aristokratische Unsterblichkeit": II, 677 f.; N III, 56, 74.

[2]) II, 312 f.

[3]) VII, 486, 498.

des kausalen Begreifens zu Ende gegangen. Aber er hat nicht zu dem ersehnten Ziele geführt, er machte es dem Menschen Fichte vielmehr erst recht klar, daß er mit seiner Arbeit und der Befriedigung in seiner Arbeit von einer fremden Macht abhängt. Und so steht er denn eigentlich auf derselben Stelle wie damals, als er zuerst zur Philosophie kam. Damals hatte ihm die Philosophie Befreiung aus aller Abhängigkeit versprochen, aber was sie hielt, war nicht eigentlich Befreiung, sondern nur Veränderung der Abhängigkeit. Sie versah sie mit einem anderen Vorzeichen: war er früher ein Objekt unter Objekten, so ist er jetzt zwar ein Subjekt, aber als solches der Objekte ebenso bedürftig wie früher. War er früher der Knecht der Welt gewesen, so ist er jetzt ihr Herr. Aber „Rousseau sagt: mancher hält sich für einen Herrn anderer, der doch mehr Sklave ist als sie; er hätte noch weit richtiger sagen können: Jeder, der sich für einen Herrn anderer hält, ist selbst ein Sklave". [1]) Mit allzu starken Worten, aber doch richtig, zeichnet Fichte hier sein Verhältnis zu seinen Mitmenschen: so gewiß er auf sie einwirken will, so gewiß muß er von ihnen abhängig bleiben.

Aber so wenig er sich das erste Mal in seine Abhängigkeit ergab, so wenig tut er es jetzt. Wie damals klopft er an die Tore der Philosophie, und sie hilft ihm zum zweiten Male: indem sie ihm jenseits alles Menschentreibens eine eigene Welt baut, in der es nichts Fremdes gibt. Die Schwenkung und Vertiefung der Fichtischen Philosophie um die Wende des Jahrhunderts ist nichts anderes als der Versuch, sich eine Einsamkeit zu schaffen, und dieser Versuch ist in der Tat gelungen. In der Erfassung der Religion baut sich der Philosoph hinter dem rastlosen und immer erfolglosen Wirken eine Einsiedelei, in der er ganz bei sich selbst sein kann. Der ursprüngliche Mensch ist nun nicht mehr das Letzte und auch nicht mehr das Wesentliche, aber er zeigt sich doch noch als ein konstanter und starker Faktor, und zwar dadurch, daß er für das Leben im Vordergrunde bleibt. Fichtes Philosophie wird mystisch, aber nicht Fichtes Persönlichkeit. Für diese bleibt das zweite und schauende Sein, das die Religion hinter die erste, handelnde Daseinsart anfügt, durchaus sekundär.

Wenn es noch andere Lebensmöglichkeiten gibt, als den Kampf

[1]) VI, 309.

eines Geistes mit einer Natur, so braucht dieser Kampf nicht mehr unendlich zu sein. Der junge Fichte hatte unter der Entdeckung, daß nicht das Empirische ihn bestimmte, sondern daß er das Empirische bestimmen werde und solle, so befreit aufgeatmet, daß ihn die Einsicht in die Unvollendbarkeit seiner Aufgabe nicht bedrückte. Im Gegenteil: das Ziel ist allerdings unerreichbar, weil die Abhängigkeit unendlich ist,[1]) aber: „Lassen Sie uns froh sein über den Anblick des weiten Feldes, das wir zu bearbeiten haben! Lassen Sie uns froh sein, daß wir Kraft in uns fühlen, und daß unsere Aufgabe unendlich ist." [2]) Nun aber, da der älter werdende die unbegreifliche Langsamkeit des Fortschreitens, die oft genug wie Stillstand aussieht, an sich erfahren muß, wird ihm der Gedanke unerträglich, daß „dieser Krieg nie enden kann". Darum darf sich die Vernunft nicht mehr damit begnügen, über das Empirische „einen Sieg nach dem andern davonzutragen", sondern sie muß es einmal definitiv bezwingen. Ihre Aufgabe in dieser Welt ist „ein Endliches, das da realisiert werden kann, und das irgend einmal in der wirklichen Zeit realisiert sein wird".[3]) Freilich wird dann nicht tote Ruhe eintreten, sondern in einer neuen Welt werden sich neue Aufgaben bieten, und wenn diese gelöst sind, wird eine dritte Welt mit ihren Forderungen aufstehen, und dieser Prozeß wird ins Unendliche weiterschreiten. Aber die neuen Schauplätze werden rein geistiger Art sein, diese plumpen, empirischen Wesen werden schon in der zweiten Welt verschwunden sein, und die mühselige Arbeit, die Fichte an ihnen zu leisten hat, erleichtert sich ihm in dem Gedanken, daß sie nicht seine Bestimmung ist für alle Ewigkeit. Freilich kann er von ihr erst erlöst werden, wenn sie völlig bewältigt ist; ist sie erfolglos, so wird die neue und reinere Welt immer weiter hinausgeschoben.

Wenn darum die Erlösung von der gelingenden Tat abhängig ist, so ist sie keine Erlösung von der mißlingenden Tat, und gerade aus dem Mißlingen will doch der Mensch Fichte befreit werden. In der neuen Welt, die ihm seine Philosophie eröffnet, findet er auch diese Befreiung: im Zurückziehen auf den Willen. Nur die irdische Welt ist es, die eine Tat fordert, es gibt aber eine höhere und ewige Welt,

[1]) IV, 150.
[2]) VI, 346; cf. 316.
[3]) II, 678.

welche die eigentliche Heimat ist, und in dieser fragt man allein nach dem Willen. Zufolge einer unbegreiflichen Notwendigkeit muß sich der Wille allerdings, sowie er in diese Welt eintritt, ihren Gesetzen beugen und sich in eine Tat umsetzen, aber an sich ist ihm die Tat etwas Fremdes, und Erfolg oder Mißerfolg berühren ihn daher gar nicht. „Ich wollte nicht so die Tat wie den Willen, nur der letztere war ganz und rein mein Werk." Die Tat geht auf die Erhöhung der Menschheit, aber „ob es nun nach der Tat scheine, als ob durch sie der Zweck nicht befördert, ja, als ob er sogar gehindert worden wäre, reuen kann mich die Tat darum nicht, an mir selbst darüber irre werden kann ich nicht, so wahr ich nur meinem Gewissen gehorchte, indem ich sie vollzog . . . . Und so möchte es immer scheinen, daß ich durch mein ganzes irdisches Leben das Gute in dieser Welt nicht um eines Haares Breite weiterbringe, aufgeben darf ich es doch nicht; nach jedem mißlungenen Schritte muß ich glauben, daß doch der nächste gelingen könne; für jene Welt aber ist kein Schritt verloren."[1]) Durch dieses Abschieben der Tat mit ihren Folgen als einer Zufälligkeit hat der Philosoph allerdings um den Menschen Fichte einen Mantel gebreitet, der keinen verletzenden Pfeil mehr in sein Innerstes dringen läßt, in der Welt des Willens hat er ihm eine Tiefe eröffnet, in die kein Mißton von außen hinabklingen kann und die unverlierbar ist. Nur müßte einer auch der Mann dazu sein, sich und sein Lebensgefühl dauernd in jener Tiefe anzusiedeln, aber dieser Mann ist Fichte nicht. Er steigt wohl in feiertäglichen Stunden, wenn er sich auf sein Letztes besinnt, in sie hinunter, für gewöhnlich aber ist sein Wille viel zu energisch, um die begriffliche Scheidung von der Tat auch in der Wirklichkeit in jedem einzelnen Falle zuzulassen. Da ist nicht ein „eigentlicher" Wille, der den Willen will, und an den sich in sichtbarer Grenze noch ein zweiter und uneigentlicher Wille ansetzt, der nun noch die Tat hinzufügt, sondern beide sind unmittelbar eins, und so gewiß die Tat, an deren Gelingen zu glauben ja auch das Pflichtgesetz gebietet, gewollt wird, muß ihr Mißlingen Schmerz erregen. Sich über den Schmerz hinwegzusetzen durch den Gedanken, daß der Mißerfolg aus den Händen einer unabhängigen Macht komme, die für Fichte auch eine höhere Macht und eine Vorsehung ist, das wäre ihm als feiges Entfliehen erschienen.

[1]) II, 282 ff.

Sein Selbstgefühl duldet es nicht, daß ihm ein anderer, und sei es selbst Gott, einen Fehlschlag abnehme, und es ist prächtig zu sehn, wie der junge „Übermensch", der sich aus der ganzen Welt heraushob und in kräftigem Trotz auf sein eigenes Ich berief, nicht in den Fluten des unpersönlichen Seins ertrunken ist, in das die Religion alles Ich verfließen läßt. Das „als ob" ist immer wieder die Brücke der Widersprüche und gibt dem Handelnden zurück, was die Erkenntnis ihm nahm, die Einsamkeit und die Verantwortlichkeit. Darum mag Fichte noch so fest wissen, daß seine Wissenschaftslehre, die er allerdings allein klar sieht, doch das dunkel von allen Gesuchte ist,[1]) er läßt sich dadurch die stolze und ungeheure Last nicht einen Augenblick von den Schultern nehmen. Möge es mit den andern stehen, wie es wolle, seine Pflicht ist es, so zu wirken, „als ob er allein sei, und als ob lediglich auf ihm das Heil der künftigen Geschlechter beruhe".[2]) Und darum befreit ihn selbst die Gewißheit, daß eine göttliche Macht das Ganze leitet und alle Wirrnisse nur scheinbare sind, nicht aus der Qual dieser Wirrnisse, denn sie ist ein Sonntagsgedanke, der in den Mühen der Woche nichts zu suchen hat. „Wirke, als wenn kein Gott sei, der dir helfen werde, sondern du alles allein tun müssest."[3])

So nimmt die Fichtische Philosophie eine zwiefache Stellung zu den Menschen ein, die eine fußt im Wirkenwollen und die andere in der philosophischen Betrachtung. Die erste ist die Grundstellung des Menschen Fichte, und es zeigte sich, daß alle seine Ansätze, sich durch seine Philosophie über sie hinausheben zu lassen, Ansätze geblieben sind. Jedesmal, wenn eine tiefere Einsicht ihn befreit hat, drängt sich mit einem „als ob" der ursprüngliche Mensch wieder in den Vordergrund, und verhängnisvoll bewahrheitet sich an ihm seine eigene Überzeugung, daß keine Philosophie etwas in den Menschen hineintragen sondern ihm höchstens klar machen kann, was er eigentlich ist. Von dieser Seite gesehen, hat das Geschick des weltbewegenden Philosophen etwas Rührendes und Tragisches. „Er, im Innern vollendet und selbständig durch seinen absoluten Willen, recht zu tun, ist im Äußern bedürftig und abhängig vom ganzen Menschengeschlechte."[4]) Aber wenn ihn

[1]) IV, 373 f.
[2]) VII, 488, 482.
[3]) N III, 449.
[4]) N III, 95.

„das zu Hoffende und nicht zu Hoffende" zuweilen so quält, daß derselbe Philosoph, für den die absolute Klarheit über sich selbst eine erste Pflicht bedeutet, sagen kann: „Es ist unter allen den dunklen Stellen, die in meinem Wissen sonst noch sein mögen, diese wenigstens die einzige, die ich mit gutem Bedacht dulde, und in welche ich Klarheit nicht gebracht wissen will",[1]) so sei doch zum Schluß auch die andere Seite nicht vergessen. So gewiß Fichte überzeugt ist, in seiner Wissenschaftslehre die Wahrheit ergriffen zu haben, so gewiß kann er unerschütterlich in ihr ruhn und über ihr äußeres Schicksal erhaben sein. „Sie werde unbefangen hingeworfen in den Strom der Zeit, bloß damit sie eben da sei. Fasse und verstehe sie, wer da kann; verdrehe und schmähe sie, wer sie nicht gefaßt; dies als ein Nichts soll gleichgültig sein dem, der sie ergriffen hat und von ihr ergriffen ist."[2]) Von dieser andern Seite aus bekommt der Mann, der in dem wirklich Erreichten eben noch so klein war und ein Mensch unter Menschen, seine überragende Größe. Das Wort, mit dem er auszog: die Welt muß mir werden, was mir mein Leib ist,[3]) hat sich ihm wirklich erfüllt. Er war die Seele der Welt, nicht bloß als ein Begreifender, der jedes Ding in sich hineinnimmt und nur mit seinem Stempel wieder entläßt, sondern auch als ein Gesetzgebender. Seine Reformation allergrößten Stiles war nicht weniger als eine Umwälzung der ganzen Welt, er hob sie aus den Angeln, und seine Hand leitete die entscheidende Schwenkung in ihrer Bahn. Daß er sie am Ende seines Lebens noch ebenso dahinrollen sah wie am Anfang, daß die Riesenumwertung beschränkt blieb auf den Geist des Denkers, das konnte ihn nicht von seinem Herrscherthrone herunterstoßen. Denn die Forderung Platos, daß die Philosophen Könige sein sollen, ist immer erfüllt gewesen.

---

[1]) N III, 273.
[2]) II, 162 f.
[3]) IV, 229.

Lebenslauf.

Geboren bin ich, Ewald Ludwig Geißler, sächsischer Staatsangehöriger und evangelisch-lutherischer Konfession, am 18. Januar 1880 zu Dresden als Sohn des Professors Dr. Ewald Albert Geißler und seiner Frau Helene, geb. Kerst. Nachdem ich dort das Gymnasium zum heiligen Kreuz Ostern 1899 absolviert hatte, studierte ich auf den Universitäten Heidelberg, Berlin, Leipzig und Erlangen in elf Semestern Theologie, später Germanistik und dann ausschließlich Philosophie. Ich danke an dieser Stelle meinen Lehrern, den Professoren Deißmann, K. Fischer, Rödiger, Paulsen, Stumpf, Dessoir, Simmel, Heinze, Wundt, Volkelt, dem Dr. Leser und in besonders herzlicher Ergebenheit den Professoren Falckenberg und Hensel.